

OTTO BARDENHEWER

DER
RÖMERBRIEF
DES HEILIGEN
PAULUS

Class

227.1 J

Book

B235

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

C. 2

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

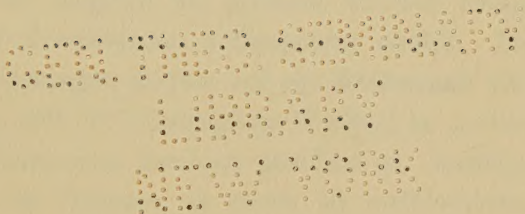
OTTO BARDENHEWER
DER RÖMERBRIEF
DES HEILIGEN PAULUS



DER RÖMERBRIEF DES HEILIGEN PAULUS

KURZGEFASSTE ERKLÄRUNG
VON

DR. OTTO BARDENHEWER 1851-



1926

HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
FREIBURG IM BREISGAU

227.1 S
B235

84795

u.2

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 2 Novembris 1925

Dr. Sester, Vic. Gen.

VERBODEN TOEGANG
TOEGANG
TOEGANG

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

Vorwort

Eine kurzgefaßte Erklärung des Römerbriefes, wie ich sie als akademischer Lehrer zu wiederholten Malen vorgetragen habe, mag hiermit der Öffentlichkeit übergeben sein. Vielleicht kann sie diesem oder jenem Paulusfreunde, der sich durch die Schwierigkeiten des Textes von dem Studium des Briefes abschrecken lassen möchte, einen Ansporn geben und Hilfe gewähren.

Die der Erklärung vorausgeschickte Übersetzung soll nach Möglichkeit das Bild des Originals widerspiegeln. Mußte sie sich auf der einen Seite befeleißigen, verständlich zu sein, so durfte sie auf der andern Seite nicht versuchen wollen, die mannigfachen Unebenheiten des Ausdrucks zu glätten. In gewissen Zweifelsfällen ist vielmehr, im Hinblick auf die folgende Erklärung, eine wortgetreue Wiedergabe vorgezogen worden.

Die Erklärung will vor allem den theologischen Gedankeninhalt des Briefes herausstellen, und zwar in sachlich gerichteter Darlegung, die lediglich der größeren Klarheit halber sich in Kampf mit abweichenden Auffassungen einläßt. Die textkritischen Erörterungen durften auf ein Mindestmaß eingeschränkt werden, weil der ursprüngliche Wortlaut im großen und ganzen glücklicherweise durchaus gesichert ist. Ausflüge in die Geschichte der Exegese, zu denen oft verführerische Gelegenheit geboten war, sind nur ausnahmsweise bei wichtigeren Stellen eingeschoben worden.

Bei der Durchsicht der Korrekturbogen ist mein Freund und Kollege, Herr Geheimrat Dr. Joseph Sickenberger, mir opferwillig zur Seite gestanden.

München, im Oktober 1925.

Der Verfasser.

Inhalt

	Seite
Einleitung: Inhalt des Briefes; Veranlassung und Zweck; Zeit und Ort der Abfassung; Integrität; Exegetische Literatur . . .	1
Eingangsgruß (1, 1—7)	14
Motivierung des Briefes (1, 8—17)	20

Erster, dogmatischer Teil.

Das Evangelium ist eine Gottesmacht zum Heile für jeden, der glaubt (1, 18 bis 8, 39).

Die Heilsbedürftigkeit aller Menschen (1, 18 bis 3, 20) . . .	28
1. Die Heilsbedürftigkeit der Heiden (1, 18—32) . . .	28
2. Die Heilsbedürftigkeit der Juden (2, 1 bis 3, 20) . . .	37
Das nunmehr im Glauben an Jesus Christus allen Menschen dargebotene Heil (3, 21—30)	57
Bestätigung der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben durch das Alte Testament (3, 31 bis 4, 25)	64
Die Früchte der Rechtfertigung (5, 1—11)	75
Parallele zwischen Christus und Adam (5, 12—21)	80
Das neue Leben der Gerechtfertigten (6, 1—23)	88
Der Christ steht glücklicherweise nicht mehr unter dem Gesetze (7, 1—25)	98
Der Christ steht vielmehr unter der Gnade (8, 1—39)	112
Anhang: Das Evangelium und die Juden im besondern (9, 1 bis 11, 36)	135

Zweiter, paränetischer Teil (12, 1 bis 15, 13).

Aufforderung zu einem gottgefälligen Lebenswandel (12, 1—2) . .	175
Ermahnung zur Bescheidenheit (12, 3—8)	177
Ermahnung zur Nächstenliebe (12, 9—21)	179
Ermahnung zum Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit (13, 1—7) .	182
Ermahnung zur Pflichterfüllung nach allen Seiten (13, 8—14) . .	185
Von dem Verhalten gegen die Schwachen im Glauben (14, 1 bis 15, 13)	189
Schluß (15, 14 bis 16, 27)	203

Einleitung.

1. Inhalt des Briefes.
2. Veranlassung und Zweck.
3. Zeit und Ort der Abfassung.
4. Integrität.
5. Exegetische Literatur.

1. Inhalt des Briefes. — Der Brief des hl. Paulus an die Christengemeinde zu Rom ist dem Nachweise gewidmet, daß das Evangelium „eine Gottesmacht ist zum Heile für jeden, der glaubt“ (1, 16). Alle Menschen, die Juden nicht weniger als die Heiden, sind im höchsten Grade heilsbedürftig, und deshalb läßt Gott, reich an Gnade für alle (10, 12), jetzt die Botschaft von Jesus Christus über den Erdbereich tragen; wer immer dieselbe gläubig entgegennimmt, erhält als Geschenk „Gottesgerechtigkeit“ (1, 17), d. i. wahre, weil gottgewirkte Gerechtigkeit, und aus ihr erblüht frohe Hoffnung auf das Jenseits und Friede und Freude in den Leiden des Diesseits. Diese Gedanken durchziehen, mehr oder weniger machtvoll eingreifend, sämtliche Briefe des Weltapostels, werden aber nirgendwo so einläßlich und allseitig erörtert wie in dem Briefe an die Römer. Hier will eben Paulus nicht wie anderswo zu Vorkommnissen oder Zuständen im Schoße einer einzelnen Gemeinde Stellung nehmen und auch nicht diese oder jene besondere Seite der evangelischen Lehre einer Beleuchtung unterziehen. Hier will er sein Evangelium überhaupt im Zusammenhang entwickeln und begründen oder die Grundwahrheiten des Christentums in ihrem innern Gefüge vor Augen führen.

Der dogmatischen Abhandlung ist ein längerer Exkurs über das tragische Geschick der Juden beigegeben. Wie ist es zu erklären, lautet die den Apostel so tief und schmerzlich bewegende Frage, daß seine Volksgenossen, die doch die geborenen Erben des messianischen Heiles sein sollten, von einer

kleinen Auslese abgesehen, keine Aufnahme in das Reich des Messias gefunden haben? Die Antwort ergeht sich in tief-sinnigen Betrachtungen über die Gnadenwahl Gottes, dessen Gerichte unerforschlich, dessen Wege unaufspürbar.

In einem zweiten Teil werden Verhaltungsmaßregeln für das christliche und das kirchliche Leben aufgestellt. Eingehendste und nachdrücklichste Empfehlung finden die Forderungen christlicher Bruderliebe.

Dieser Brief ist anerkanntermaßen die vollständigste Urkunde der Theologie des hl. Paulus, das sprechendste Denkmal seines Geistes, der treueste Spiegel seines innern Lebens.

Den Gedankengang im einzelnen mag nachstehende Übersicht veranschaulichen.

Eingangsgruß und Motivierung des Briefes 1, 1—17.

Erster, dogmatischer Teil: Das Evangelium ist eine Gottesmacht zum Heile für jeden, der glaubt 1, 18 bis 8, 39. Die Heilsbedürftigkeit aller Menschen, der Heiden 1, 18—32, und der Juden 2, 1 bis 3, 20. Das nunmehr im Glauben an Jesus Christus allen Menschen angebotene Heil 3, 21—30. Bestätigung der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben durch das Alte Testament 3, 31 bis 4, 25. Die Früchte der Rechtfertigung 5, 1—11. Parallele zwischen Christus und Adam 5, 12—21. Das neue Leben des Gerechtfertigten 6, 1—23. Der Christ steht glücklicherweise nicht mehr unter dem Gesetze 7, 1—25. Der Christ steht vielmehr unter der Gnade 8, 1—39.

Anhang: Das Evangelium und die Juden im besondern 9, 1 bis 11, 36. Die Teilnahme des Apostels an dem Geschick seines Volkes 9, 1—5. Der Ausschluß der Mehrzahl der Juden aus dem Reiche des Messias steht nicht in Widerspruch mit den Ankündigungen des Alten Testaments 9, 6—29. Die Juden haben ihren Ausschluß selbst verschuldet 9, 30 bis 10, 21. Gott hat sein Volk doch nicht verstoßen 11, 1—36.

Zweiter, paränetischer Teil 12, 1 bis 15, 13. Ermahnungen zu gottgefälligem Lebenswandel, zur Bescheidenheit und zur Nächstenliebe 12, 1—21. Ermahnungen zum Gehorsam gegen

die weltliche Obrigkeit und zur Pflichterfüllung nach allen Seiten 13, 1—14. Von dem Verhalten gegen die Schwachen im Glauben 14, 1 bis 15, 13.

Schluß 15, 14 bis 16, 27.

2. Veranlassung und Zweck. — Wie schon angedeutet, ist der Brief nicht durch äußere Umstände, nicht durch besondere Bedürfnisse der römischen Gemeinde, nicht durch persönliche Beziehungen des Verfassers veranlaßt worden. Er ist vielmehr dem Pflichtbewußtsein des Weltapostels entsprungen. Paulus sollte die Welt für Christus erobern, und Rom war das Herz der Welt. Von der Haupt- und Residenzstadt aus führten Straßen in alle Provinzen, gingen geistige Strömungen zu allen Nationen. Die Christianisierung Roms ließ reiche Früchte für die weitere Ausbreitung des Reiches Christi erhoffen¹. Deshalb hegte Paulus bereits seit langen Jahren die Absicht, Rom zu besuchen (Röm. 15, 23), wiewohl doch eine Reise nach Rom in seinem Programm keinen Platz fand. Er wollte ja nicht auf fremden Grund bauen, sondern dort die Fahne des Evangeliums aufrollen, „wo Christus noch nicht genannt worden war“ (15, 20). In Rom aber war ohne sein Zutun, durch die Bemühungen anderer, schon eine Christengemeinde aufgeblüht, welche zu den schönsten Hoffnungen berechtigte (1, 8; 16, 19). Trotzdem hielt Paulus an seinem Vorhaben fest, sooft auch schon unüberwindliche Schwierigkeiten der Ausführung entgegengetreten waren (1, 13). Zur Zeit steht er im Begriffe, von Korinth nach Jerusalem zurückzukehren (15, 25), und von Jerusalem gedenkt er über Rom seine Schritte nach Spanien zu lenken (15, 24 28). Rom soll also nicht Reiseziel, sondern Durchgangsstation sein. Aber der Bedeutung Roms soll Rechnung

¹ Vgl. Leo M., Sermo 82, 3 (Migne, P. l. 54, 424): „Beatissimus Petrus, princeps apostolici ordinis, ad arcem Romani destinatur imperii, ut lux veritatis quae in omnium gentium revelabatur salutem, efficacius se ab ipso capite per totum mundi corpus effunderet. Cuius autem nationis homines in hac tunc urbe non essent? Aut quae usquam gentes ignorarent quod Roma didicisset?“

getragen werden. Jetzt schon wendet Paulus sich brieflich an die Römer, sei es daß er seiner persönlichen Wirksamkeit unter ihnen die Wege ebnen will, sei es daß er im Gedanken an die zu Jerusalem lauernnden Gefahren (15, 31) seinen Wunsch von neuem vereitelt zu sehen fürchtet. Und was ihn drängt und treibt, ist das Bewußtsein, daß er als Heidenapostel berufen und verpflichtet ist, auch Rom seine Aufmerksamkeit zu schenken und zum Gedeihen der römischen Gemeinde das Seinige beizutragen (1, 5 f.; 15, 15 f.). Der Zweck des Briefes ist kein anderer, als die Römer im christlichen Glauben zu befestigen (1, 11; 16, 25).

Die alte Meinung, der Zweck des Briefes gehe dahin, Zwistigkeiten zwischen Heidenchristen und Judenchristen ein Ende zu machen, ist von der neueren Wissenschaft mit Recht aufgegeben worden. Das allerdings unterliegt keinem Zweifel, daß auch die römische Gemeinde Christen heidnischer und Christen jüdischer Abkunft umschloß, und eine gewisse Spannung oder auch Reibung zwischen diesen beiden Elementen wird sich wohl in jeder derartigen Gemeinde geltend gemacht haben. Nicht unwahrscheinlich ist auch, wenngleich es in jüngster Zeit vielfach bestritten wurde, daß die „Schwachen im Glauben“ oder Ängstlichen, von denen im zweiten Teil des Briefes (14, 1 ff.) die Rede ist, frühere Juden und die ihnen gegenüberstehenden, und vielleicht größtenteils nicht sehr freundlich gegenüberstehenden „Starken“ oder Freisinnigen frühere Heiden waren¹. Aber zu der Folgerung, der Brief verfolge den Zweck, Parteistreitigkeiten zu schlichten, mangelt es an jedweden Anhaltspunkte.

Anderweitige Zeugnisse über die damalige Zusammensetzung der römischen Gemeinde liegen nicht vor, und die Angaben oder Andeutungen unseres Briefes sind sehr dürftig. Fest steht nur, daß Paulus, wie gesagt, in seiner Eigenschaft als Heidenapostel das Wort ergriffen hat und zu einer im großen und

¹ Siehe darüber die Erklärung zu 14, 1.

ganzen heidenchristlichen Zuhörerschaft spricht. Sein Recht zu sprechen begründet er eingangs mit der Erklärung, daß er an „alle Heiden, unter welchen auch ihr seid“, gesandt worden (1, 5), und daß er demgemäß einen kleinen Gewinn haben möchte „auch bei euch wie auch bei den übrigen Heiden“ (1, 13). Den Freimut seiner Sprache entschuldigt er zum Schlusse damit, daß er „Diener Christi Jesu für die Heiden ist, priesterlich waltend des Evangeliums Gottes, damit das Opfer der Heiden wohlgefällig werde“ (15, 16). Und im letzten Satze betont er noch einmal, daß er beauftragt sei, „allen Heiden“ das Evangelium kundzumachen (16, 26). Diese Stellen sind entscheidend. Sie wollen unverkennbar besagen, daß die römische Gemeinde als Ganzes heidenchristliches Gepräge trug oder hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, aus Heidenchristen bestand, und dazu stimmt vortrefflich, daß jene „Schwachen im Glauben“ (14, 1 ff.), die vermutlichen Judenchristen, deutlich als eine Minderheit gekennzeichnet werden¹. Auffallen könnte, daß bei den heidenchristlichen Römern eine mehr als oberflächliche Kenntnis des Alten Testaments, insbesondere der Patriarchengeschichte, vorausgesetzt wird. Ohne eine solche ist die Darstellung der Rechtfertigungslehre des Alten Testaments (3, 31 bis 4, 25) und ebenso der lange Exkurs über die Ausschließung der Juden aus dem Reiche des Messias (Kap. 9—11) nicht wohl verständlich. Und einmal, 7, 1, sagt der Apostel auch ausdrücklich: „Ich rede zu Leuten, die das Gesetz kennen.“ Daraus jedoch schließen zu wollen, daß er an Judenchristen schreibe, wäre sehr übereilt. Auch die Heidenchristen wurden teils durch den Unterricht in der christlichen Religion, welcher notwendig an das Alte Testament anknüpfen mußte, teils durch die Vorlesung alttestamentlicher Perikopen, welche aus der Synagoge in den christlichen Gottes-

¹ Heidenchristlichen Charakter legen denn auch weitaus die meisten der neueren Forscher der römischen Gemeinde bei. Dagegen will Th. Zahn (Der Brief des Paulus an die Römer [Leipzig 1910] 18 ff.) aus dem Briefe selbst „den judenchristlichen Gesamtcharakter der Gemeinde“ ersehen.

dienst übergegangen war, mit dem Gesetze mehr oder weniger vertraut gemacht. Der Exkurs über die Verwerfung der Juden wendet sich da, wo er seinen Höhepunkt erreicht, sogar unmittelbar an Heidenchristen im besondern: „Euch aber, den Heiden, sage ich“ (11, 13)¹. Daß endlich Paulus gerne weitgehende Anforderungen an seine Leser stellt, bezeugt ein jeder seiner Briefe.

3. Zeit und Ort der Abfassung. — Als Paulus an die Römer schrieb, stand er im Begriffe, von Achaja nach Jerusalem zurückzukehren. Den Ertrag einer in Mazedonien und Achaja veranstalteten Kollekte wollte er persönlich den armen Brüdern zu Jerusalem einhändigen (15, 25 ff.), und von Jerusalem, dem Ausgangspunkte seiner Missionstätigkeit im Osten (15, 19), gedachte er über Rom in den fernsten Westen nach Spanien vorzudringen (15, 24 28). Aus dem Vergleich des Berichtes der Apostelgeschichte erhellt, daß Paulus sich zur Zeit auf seiner dritten Missionsreise befindet. Während seines Auf-

¹ Seltsamerweise will Zahn (a. a. O. 19) gerade aus dem Abschnitte 11, 13—32 gefolgert wissen, „daß die Heidenchristen in der Minderheit waren“. Überhaupt kämpft Zahn mit zerbrechlichen Waffen. In der Apostrophe an die Juden 2, 17 ff. findet er (a. a. O. 135) einen Beweis dafür, „daß nach Meinung des Paulus unter den römischen Christen viele geborene Juden waren“. Die Apostrophe als solche ist eine rednerische Figur, nicht tragfähig auch nur für einen einzigen geborenen Juden. Inhaltlich aber deutet die Ausführung über die Heilsbedürftigkeit der Juden (2, 1 bis 3, 20) ebensowenig auf judenchristliche Leser hin wie die vorausgegangene Ausführung über die Heilsbedürftigkeit der Heiden (1, 18—32) auf heidenchristliche Leser. — Zu 6, 16 f. bemerkt Zahn (a. a. O. 321), es müsse „doch wohl einleuchten, daß Paulus so nicht zu geborenen Heiden reden konnte“. Hier fußt er gleichfalls auf einer verfehlten Auslegung des Textes. Meiner Meinung nach würde es eher angehen, mit B. Weiß (Der Brief an die Römer [Göttingen 1899] 287) aus 6, 19 zu schließen, „daß Paulus es mit Heidenchristen zu tun hat“. — Unzulässig erscheint es auch, den Worten 8, 15: „Ihr habt nämlich nicht empfangen einen Geist der Knechtschaft wiederum zur Furcht (πᾶν εἰς φόβον)“ mit Zahn (a. a. O. 394 396) zu entnehmen, daß die römischen Christen „in ihrer überwiegenden Mehrheit“ vor ihrer Bekehrung Juden waren. Das πᾶν braucht keineswegs gedeutet zu werden: „wie es früher bei euch der Fall gewesen“. Es ist einfach so viel als: „wie es zur Zeit des Alten Bundes der Fall gewesen“.

enthaltens zu Ephesus faßte er damals den Plan, Mazedonien und Achaja zu durchwandern, dann nach Jerusalem zu gehen, „und wenn er dorthin gekommen, müsse er auch Rom sehen“ (Apg. 19, 21). Die drei Monate, die er in Achaja oder Griechenland weilte (Apg. 20, 2 f.), hat er jedenfalls hauptsächlich zu Korinth zugebracht. Und dort hat er auch, nicht lange vor seinem Abschiede, im Februar oder März 58, den Brief an die Römer geschrieben oder vielmehr diktiert; ein gewisser Tertius diente ihm als Schreiber (Röm. 16, 22). Gajus, in dessen Hause er wohnte (16, 23), ist sehr wahrscheinlich der 1 Kor. 1, 14 genannte Gajus, einer der wenigen Christen von Korinth, die von Paulus selbst getauft worden waren. Eine Diakonisse der Gemeinde von Kenchreä, der östlichen Hafenstadt Korinths am Saronischen Meerbusen, Phöbe mit Namen, welche 16, 1 f. den Römern warm empfohlen wird, darf als die Überbringerin des Briefes gelten.

Begleiten wir den Apostel noch nach Rom. Er hatte vor, von Korinth zur See nach Syrien zu fahren, ließ sich jedoch durch Nachstellung von jüdischer Seite bestimmen, den Weg über Mazedonien zu nehmen und erst zu Philippi ein Schiff zu besteigen, um nach Kleinasien überzusetzen (Apg. 20, 3 ff.). Die Überfahrt über das Ägäische Meer erfolgte nach den Tagen der ungesäuerten Brote (Apg. 20, 6). Die Weiterreise wurde nach Möglichkeit beschleunigt, weil Paulus das Pfingstfest zu Jerusalem zu feiern wünschte (20, 16). Dort aber sollten sich die düstern Ahnungen, die sich ihm schon in Korinth nahegelegt (Röm. 15, 30 f.) und während der Reise immer wieder von neuem aufgedrängt hatten, in vollem Maße verwirklichen. Die Wut des jüdischen Pöbels gegen den Heidenapostel kannte keine Grenzen. Der römische Kommandant Lysias entriß ihn dem sichern Tode und ließ ihn von Jerusalem in das Lager des Prokurators nach Cäsarea verbringen, wo er nun zwei volle Jahre, 58—60, in Untersuchungshaft saß. Er appellierte schließlich, mit Berufung auf sein römisches Bürgerrecht, an den Kaiser, und diese Appellation führte ihn

auf einer an Gefahren reichen Fahrt im Frühjahr 61 nach Rom. Auch hier mußte er noch zwei Jahre in Gefangenschaft verbleiben, durfte jedoch eine Mietwohnung beziehen und mit der Außenwelt verkehren und von Jesus Christus Zeugnis geben.

Die chronologischen Daten der vorstehenden Skizze können als gesichert bezeichnet werden. F. X. Kugler¹ hat noch einmal umständlich bewiesen, daß die Gefangennahme des Apostels ins Jahr 58 gefallen sein muß.

4. Integrität. — Über die Echtheit des Briefes braucht kein Wort verloren zu werden. Durch äußere und innere Zeugnisse ist die Abfassung durch Paulus so verbürgt, daß sie immer nur von solchen Kritikern beanstandet wurde, welche mit vorgefaßten Meinungen an den Text herantraten². Zu Zweifeln an der Integrität bot zunächst die Geschichte der Überlieferung Anlaß. Alten Kapiteltafeln ist zu entnehmen, daß es lateinische Handschriften gegeben hat, welche die Kap. 15 und 16 des heutigen Textes nicht mehr enthielten, sondern auf Kap. 14 nur noch die Schlußdoxologie 16, 25—27 folgen ließen³. Daß dieser kürzere Text, ohne 15, 1 bis 16, 24, auch griechisch umgelaufen ist, hat noch nicht einwandfrei festgestellt werden können. Um 245 aber bezeugt Origenes (Comm. in Rom. 16, 25), daß die genannte Doxologie in einigen griechischen Handschriften nicht am Schluß des Kap. 16, sondern hinter Kap. 14 stand, wiewohl dann noch 15, 1 bis 16, 24 sich anschloß. Und an derselben Stelle macht Origenes die Mitteilung, daß der Gnostiker Marcion in seiner um 150 ge-

¹ Von Moses bis Paulus: Forschungen zur Geschichte Israels (Münster i. W. 1922) 423 ff.

² Das gilt auch von A. Pallis (To the Romans, a Commentary [Liverpool 1920]), welcher beweisen zu können meint, daß der Brief weder von Paulus verfaßt noch an die Römer gerichtet sei.

³ Siehe P. Corssen, Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefes: Zeitschr. f. die neutest. Wiss. 10 (1909) 1—45 97—102; D. de Bruyne, Les deux derniers chapitres de la lettre aux Romains: Revue Bénédict. 25 (1908) 423—430; Ders., Le finale Marcionite de la lettre aux Romains: ebd. 28 (1911) 133—142.

fertigten Rezension des Römerbrief-Textes die Doxologie 16, 25—27 völlig beseitigt („penitus abstulit“ in der Übersetzung Rufins von Aquileja) und überdies 15, 1 bis 16, 24 ganz zerfetzt („cuncta dissecuit“, nach andern soviel als ganz gestrichen) habe.

An Marcion, der mit rücksichtsloser Willkür den Text des Briefes seiner Dogmatik entsprechend zustutzte, anknüpfend, hat F. Chr. Baur (zuerst 1836) die beiden letzten Kapitel für einen unechten Zusatz von späterer Hand erklärt. Vielen Beifall hat die These nicht gefunden, und heute ist sie schon gänzlich verweht. Die Verse 15, 1—13 sind als Abschluß der Ausführung über die „Schwachen im Glauben“ mit Kap. 14 unlöslich verknüpft und durch Kap. 14 als echt beglaubigt. Die größere zweite Hälfte des Kap. 15 bringt Mitteilungen über die bisherige Missionstätigkeit und den derzeitigen Reiseplan des Apostels, und Kap. 16 besteht fast seinem ganzen Umfange nach aus persönlichen Grüßen. So wenig aber beide Kapitel irgendwie Verdacht erwecken, für die Vorlesung beim Gottesdienst oder für die Belehrung und Erbauung der Gemeinde mochten sie nicht recht geeignet erscheinen, weshalb der Nachweis von Handschriften, die mit Kap. 14 abbrachen, kaum befremden darf. Die feierliche Doxologie 16, 25—27, auf die man nicht verzichten wollte, fand in solchen Handschriften hinter Kap. 14 ihre Stelle.

Diese Doxologie wird auch heute noch mehrfach als unecht abgelehnt, während die Verteidiger der Echtheit, angesichts des Widerspruches der Handschriften, über ihre ursprüngliche Stellung, ob hinter 16, 24 oder hinter 14, 23, streiten. Die Annahme, daß sie von Haus aus hinter 14, 23 gestanden habe, ist jedoch, wenn nicht schon durch das Übergewicht der gegen teiligen Texteszeugen, so doch durch den Zusammenhang des Textes selbst ausgeschlossen¹. Die hervorgehobene unlösliche Gedankenverknüpfung zwischen Kap. 14 und 15, 1—13

¹ Wenngleich auch noch Zahn (a. a. O. 620 ff.) eine Lanze für diese Annahme eingelegt hat.

würde durch die Versetzung der Doxologie hinter 14, 23 zerrissen werden. Sehr passend aber, ja gewissermaßen unentbehrlich, steht dieselbe am Schluß des ganzen Briefes. Die Gegner der Echtheit lassen in neuester Zeit, unter Verweisung auf die aus marcionitischen in katholische Bibelhandschriften übergegangenen Prologe zu paulinischen Briefen, auch unsere Doxologie der Feder eines Marcioniten entfließen und aus marcionitischen in katholische Bibeln eingedrungen sein. Nach den vorhin angeführten Worten des Origenes hat vielmehr Marcion selbst die drei Verse bereits gekannt, aber „völlig beseitigt“. In der Tat widerstreiten sie den Sonderlehren Marcions, und nach einem der jüngsten Verfechter marcionitischer Herkunft sollen sie deshalb an zwei oder drei Stellen „katholisiert“ worden sein¹. Dagegen werden sie dem Gedanken wie dem Ausdruck nach durch Parallelen aus andern paulinischen Briefen sowohl wie aus dem Römerbrief selbst in so überwältigender Weise als paulinisch bezeugt wie keine andere dreigliedrige Versgruppe unseres Briefes.

Die der Doxologie vorausgehenden Verse des Kap. 16 enthalten, wie gesagt, fast nur Grüße. Den Reigen der Gemeindeglieder, die Paulus selbst besonders grüßen läßt, eröffnen Priska, Aquila und Epänetus (V. 3—5), Persönlichkeiten, von denen die zwei ersten sicher, die dritte wahrscheinlich, einige Zeit vor Absendung unseres Briefes, im Frühjahr 57, nicht zu Rom, sondern zu Ephesus ihren Wohnsitz hatten (1 Kor. 16, 19). Auf diese Beobachtung hat D. Schulz (1829) die Hypothese gegründet, daß der größte Teil des Kap. 16 anfänglich einem Briefe des Apostels an die Gemeinde zu Ephesus angehört habe und erst später durch irgend welche Zufälle in den Römerbrief hinein versprengt worden sei. Und auch in unsern Tagen zählt diese Vermutung noch viele Freunde, wenn auch die Frage, wie weit das „Epheserfragment“ reiche,

¹ A. v. Harnack, Marcion: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 45² (Leipzig 1924), 110* f. 165* f.

ob es, wie Schulz wollte, die Verse 16, 1—20 oder mehr oder weniger Verse umfasse, sehr verschieden beantwortet wird. Aber warum denn aus den drei Namen auf einen Epheserbrief schließen, von dem die Überlieferung schlechterdings nichts weiß, und Zufälle in den Kauf nehmen, die fürwahr nicht glaubhaft klingen, anstatt vielmehr zu folgern, daß die Träger der drei Namen in der Zwischenzeit, in der zweiten Hälfte des Jahres 57, ihren Wohnsitz von Ephesus nach Rom verlegt haben, eine Möglichkeit, die gerade in diesen drei Fällen durchaus im Bereiche der Wahrscheinlichkeit liegt? Treten ja doch im weiteren Verlaufe jener Grüße auch Namen auf, welche nicht nach Ephesus, sondern nach Rom weisen, wie der Name Rufus (V. 13) und vielleicht auch die Namen Aristobul und Narzissus (V. 10—11). Näheren Aufschluß hat die Erklärung des Textes zu geben.

Überraschen darf es, daß der Apostel einer so großen Anzahl römischer Christen persönliche Grüße entbieten kann, obwohl er die Ewige Stadt noch nicht gesehen hat. Er scheint mit Absicht alle ihm irgendwie bekannt gewordenen Persönlichkeiten namhaft zu machen, um zu zeigen, daß er doch schon Beziehungen zu der römischen Gemeinde angeknüpft hatte. In den Briefen an die von ihm selbst gestifteten Gemeinden zu Thessalonich, zu Philippi, zu Korinth und in Galatien hat er niemals einzelne Personen besonders grüßen lassen, während er dem Briefe an die ihm persönlich unbekannte Gemeinde zu Kolossä wenigstens zwei solcher Grüße einfügte (4, 15 17).

Den Grüßen des Apostels reiht sich in Kap. 16 unseres Briefes zunächst eine Warnung vor Irrlehrern an. Dann folgen nochmals einige Grüße von Freunden des Apostels, und die volltönende Doxologie dient als Schlußakkord. Man erhält den Eindruck, daß dieses letzte Kapitel mit Unterbrechungen geschrieben oder diktiert worden ist.

5. Exegetische Literatur. — Die exegetische Literatur über den Römerbrief ist in vollem Sinne unübersehbar. Bei

der Ausarbeitung des vorliegenden Versuches sind hauptsächlich folgende Schriften zu Rate gezogen worden.

Origenes, *Commentarii in Ep. ad Rom.*, um 245 verfaßt, aber nur in der um 405 gefertigten lateinischen Bearbeitung Rufins von Aquileja erhalten. Ein Abdruck bei Migne, P. gr. 14, 831—1294. Vgl. G. Bardy, *Le texte de l'Épître aux Romains dans le Commentaire d'Origène-Rufin: Revue Biblique N. S.* 17 (1920) 229—241; O. Bauernfeind, *Der Römerbrieftext des Origenes nach dem Codex v. d. Goltz: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der althristl. Lit.* 44, 3, Leipzig 1923.

Ambrosiaster oder Pseudo-Ambrosius, *Comment. in omnes Pauli epistolas*, verfaßt während des Pontifikates des Papstes Damasus I. (366—384), nach der Vermutung G. Morins (*Revue Bénédict.* 31 [1914—1919], 1—34) von dem Eustathianerbischof Evagrius von Antiochien (gest. um 393). Migne, P. l. 17, 45—508.

Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Ep. ad Rom.*, wahrscheinlich 392 zu Antiochien vorgetragen; vgl. M. v. Bonsdorff, *Zur Predigtstätigkeit des Johannes Chrysostomus* (Helsingfors 1922) 32 ff. Migne, P. gr. 60, 391—682. Deutsch von J. Jatsch in der *Bibliothek der Kirchenväter* 39 42, Kempten 1922—1923.

Theodoret von Cyrus, *Comment. in omnes Pauli epistolas*, verfaßt um 450. Migne, P. gr. 82, 35—878.

Thomas von Aquin, *In omnes epistolas D. Pauli Expositio: D. Thomae Aquinatis opera*, ed. altera Veneta, tom. 6—7, Venetiis 1746—1747. Die Abfassung wird in die Jahre 1260 bis 1265 gesetzt; vgl. K. Werner, *Der hl. Thomas von Aquin* 1 (Regensburg 1858) 213 ff. 247 ff.

Luther, *Vorlesung über den Römerbrief vom Jahre 1515/16*, aus einer Glosse mit Scholien bestehend; von neuem herausgegeben durch J. Ficker, *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung* 1, 1—2, Leipzig 1908; vgl. M. J. Lagrange, *Le Commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains* (avril 1515 à octobre 1516) d'après des publications récentes: *Revue Biblique N. S.* 12 (1915) 456—484; 13 (1916) 90—120.

Guil. Estius, In omnes D. Pauli et septem catholicas apostolorum epistolas Commentarii, Duaci 1614—1616, 2 voll. 2°; ed. J. Holzammer, Mogunt. 1858—1859, 3 voll. 8°.

Fr. A. G. Tholuck, Auslegung des Briefes Pauli an die Römer, Berlin 1824, 5. Aufl. 1856.

Fr. X. Reithmayr, Commentar zum Briefe an die Römer, Regensburg 1845.

Ad. Maier, Commentar über den Brief Pauli an die Römer, Freiburg i. Br. 1847. Dieser Kommentar hätte mehr Beachtung verdient, als die Folgezeit ihm zuteil werden ließ.

C. W. Otto, Commentar zum Römerbrief, Glauchau 1886.

Al. Schäfer, Die Bücher des Neuen Testaments erklärt. III. Bd.: Der Brief Pauli an die Römer, Münster i. W. 1891.

W. Sanday and A. C. Headlam, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (The International Critical Commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testament), 5. ed., Edinburgh 1902.

R. Cornely S. J., Commentarius in S. Pauli apostoli epistolas. I: Ep. ad Romanos (Cursus Scripturae Sacrae), Parisiis 1896.

H. A. W. Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 4. Abt.: Der Brief an die Römer; von der 6. Aufl. an neu bearbeitet von B. Weiß, 9. Aufl. Göttingen 1899. Zeichnet sich aus durch philologisches Feingefühl.

Th. Zahn, Kommentar zum Neuen Testament. VI. Bd.: Der Brief des Paulus an die Römer, ausgelegt von Zahn, 1. und 2. Aufl., Leipzig 1910; 3. Aufl., durchgesehen von Fr. Hauck, 1924. Überaus gelehrt, aber nicht selten willkürlich.

M. J. Lagrange, Saint Paul, Épitre aux Romains (Études Bibliques), Paris 1916; 2° ed. 1922. Eine allseitig tüchtige Leistung.

K. Barth, Der Römerbrief, Bern 1919; 2. Aufl. in neuer Bearbeitung München 1922, 2. Abdruck der neuen Bearbeitung 1923. Eine Erklärung des Römerbriefes kann man dieses Werk freilich nicht nennen.

F. S. Gutjahr, Die Briefe des hl. Apostels Paulus. III. Bd.: Der Brief an die Römer, 1. Hälfte, Graz 1923.

Zahlreiche Abhandlungen über einzelne Stellen des Briefes sollen gelegentlich der Erklärung selbst betreffenden Ortes angeführt werden.

Die Angaben über den ursprünglichen Wortlaut der Vulgata fußen im wesentlichen auf J. Wordsworth et H. J. Withe, *Novum Testamentum D. N. J. Chr. latine secundum editionem S. Hieronymi. Partis secundae fasciculus primus: Epistula ad Romanos*, Oxonii 1913. Vgl. M. J. Lagrange, *La Vulgate latine de l'Épître aux Romains et le texte grec: Revue Biblique* N. S. 13 (1916) 225—239.

Eingangsgruß (1, 1—7).

„(1) Paulus, Diener Jesu Christi, berufener Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes, (2) welches er vorher verheißen hat durch seine Propheten in heiligen Schriften, (3) über seinen Sohn, der geworden ist aus dem Samen Davids dem Fleische nach, (4) dargetan als Sohn Gottes durch Machterweis gemäß dem Geiste der Heiligung seit der Totenauferstehung, Jesus Christus unsern Herrn, (5) durch welchen wir Gnade und Apostolat empfangen haben zum Zweck des Gehorsams gegen den Glauben bei allen Heiden zur Verherrlichung seines Namens, (6) unter welchen auch ihr seid, Berufene Jesu Christi, (7) an alle zu Rom befindlichen Geliebten Gottes, berufenen Heiligen. Gnade sei euch und Friede von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus!“

Paulus beginnt ein Schreiben nach Rom, wohin seine apostolische Sorge schon so oft vorausgeeilt war. Eine Fülle von Gedanken steht vor seinem Geiste und möchte sich gleich in den ersten Satz hineindrängen. Vor allem indessen gilt es

zu betonen, daß er vom Herrn selbst den Auftrag und die Vollmacht erhalten hat, der weiten Heidenwelt und in und mit ihr auch den Römern das Evangelium zu verkünden. Er ist „Diener Jesu Christi, berufener Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes“. Mit δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ will er sich nicht als Christen bezeichnen, sondern als Inhaber eines von Christus empfangenen Amtes, dessen Eigenart noch unbestimmt bleibt (vgl. namentlich Phil. 1, 1: „Paulus und Timotheus, Diener Christi Jesu“). Die nähere Bestimmung bringt das zweite Prädikat κλητὸς ἀπόστολος, nicht einfach ἀπόστολος, weil dieses Wort bereits eine weitere Bedeutung angenommen hatte, bereits im Sinne von „Missionar“ gebraucht wurde, sondern κλητὸς ἀπόστολος, eigentlicher, vom Herrn selbst berufener und nicht erst von Menschen bestellter Apostel (vgl. Gal. 1, 1: „Nicht von Menschen her und nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater“). Das dritte Prädikat ist ein weiter ausführendes Synonymum: ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, auserkoren (vgl. Gal. 1, 15) zur Kundmachung der Heilsbotschaft, die Gott nunmehr an die Menschheit ergehen läßt. εὐαγγέλιον θεοῦ ist trotz des Fehlens des Artikels bestimmt gedacht. θεοῦ ist der Genitiv der Herkunft. Früher schon hatte Gott diese Botschaft bzw. ihren Gegenstand vorhervorverheißen: διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις V. 2. „Seine Propheten“ sind die Mitwisser seiner Geheimnisse und Dolmetscher seiner Ratschlüsse, die Verfasser jener alttestamentlichen Schriften, in welchen die Menschwerdung und die Erlösertätigkeit des Sohnes Gottes im voraus bereits angekündigt wurde. Weil Gott durch seine Propheten in denselben sprach, so sind es heilige Schriften, im Unterschiede von all den übrigen Schriften, in denen dieser oder jener Mensch das Wort führt. Hier aber soll auf diese Schriften hingewiesen sein, weil sie es sind, die mit lauter Stimme den göttlichen Ursprung der Botschaft verbürgen (vgl. 16, 26).

In V. 3—4 wird der Gegenstand der Botschaft, der persönliche Mittelpunkt des ganzen Evangeliums, genauer gekennzeichnet:

περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγίου-σύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Die Einheit der Person Jesu Christi ist ebenso klar ausgesprochen wie die Zweiheit der Naturen. Der auf Erden erschienene Sohn Gottes — von diesem geht die Schilderung aus — war Mensch wie andere Menschen und als solcher geboren aus dem Geschlechte Davids. Daß σὰρξ die gesamte Menschennatur umfaßt und κατὰ σάρκα „seiner Menschheit nach“ bedeutet (ebenso wie 9, 5), kann schon deshalb nicht zweifelhaft sein, weil von dem die Rede ist, was Christus infolge seiner menschlichen Geburt zu eigen hatte. Der Zusatz ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ¹ soll wohl nur die menschliche Geburt bekräftigen; er könnte allerdings auch auf die Erfüllung jener prophetischen Vorherverheißung (V. 2) aufmerksam machen wollen, die ja den Messias als einen Sprossen der Lenden Davids zu bezeichnen pflegte. Diejenige, die Christum gebar, war Davididin (Luk. 1, 27). Mensch wie andere Menschen, war Christus zugleich der Sohn Gottes, und als solcher ist er seit seiner Auferstehung durch Wunderzeichen erwiesen worden. Der Artikel τοῦ vor ὀρισθέντος, welcher den Artikel τοῦ vor γενομένου wieder aufnimmt, stellt die Identität des Subjekts fest; ὀρισθέντος wird von Chrysostomus treffend umschrieben durch „gezeigt (δείχθέντος), erwiesen (ἀποφανθέντος), herausgestellt (κριθέντος), zur Anerkennung gebracht (ὁμολογηθέντος)“. Auch Theodoret sagt: ὠρίσθη καὶ ἀπεδείχθη τοῦ θεοῦ υἱός.

In der Vulgata lautete ὀρισθέντος anfangs wahrscheinlich „destinatus“. Tertullian las oder schrieb „definitus“. In der Folge ist jedoch „destinatus“, vermutlich aus Gedankenlosigkeit, in „praedestinatus“ und ὀρισθέντος in προορισθέντος abgeändert worden, und während προορισθέντος, soviel sich noch erkennen läßt, keine weitere Verbreitung fand, hat „prae-

¹ Das εἰ in Δαυεὶδ ist ein langes ι; vgl. Blaf-Debrunner, Grammatik des neutestamentl. Griechisch⁴ (Göttingen 1913) 15 f.

destinatus“ sozusagen die Alleinherrschaft erlangt, auch in die offizielle Vulgata-Ausgabe Einlaß erhalten und viele Verwirrung angerichtet¹. Denn solange man an der durch den Sprachgebrauch geforderten Bedeutung „vorherbestimmt“ festhält, ist diese Lesart mit den gleich folgenden Bestimmungen ἐν δυνάμει κτλ. und vollends mit der auch sonst wiederholt bekundeten Lehranschauung des Apostels nicht in Einklang zu bringen. Nach dieser Anschauung ist eben Christus nicht zum Sohne Gottes vorherbestimmt gewesen und später erst Sohn Gottes geworden, sondern von Anfang an Sohn Gottes gewesen und später auch als solcher erwiesen worden². Die Worte υἱοῦ θεοῦ enthalten also den zu erwartenden Gegensatz zu κατὰ σάρκα und sprechen die Gottheit im Unterschied von der Menschheit aus.

Dargetan ward die Gottheit ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγίουσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Die Präposition ἐν ist instrumental zu fassen und δυνάμει kollektiv von einer Mehrheit von Machterweisen zu verstehen; Machterweise aber heißen die Wunderzeichen, θαύματα oder σημεῖα, wie Chrysostomus erklärt, in denen sich die Allmacht Gottes spiegelt (vgl. 15, 19: ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων). Diesmal waren es

¹ Über die Aussagen der ältesten Texteszeugen siehe Tischendorf, Nov. Test. graece, ed. oct. critica maior, zu der Stelle, und Wordsworth et White a. a. O. 64. προορισθέντος taucht zuerst, soviel ich sehe, bei Eusebius von Cäsarea auf (C. Marcellum 1, 2; ed. Klostermann 11), wo Marcellus von Ancyra der Verdrehung des Textes beschuldigt wird, ἀντὶ τοῦ „ὀρισθέντος“ ποιήσας „προορισθέντος“. Gegen „praedestinatus“ wandte sich Rufinus in seiner Bearbeitung des Kommentars des Origenes (zu der Stelle): „Quamvis enim in latinis exemplaribus ‚praedestinatus‘ soleat inveniri, tamen secundum quod interpretationis veritas habet, ‚destinatus‘ scriptum est, non ‚praedestinatus‘. Destinatur enim ille qui est, praedestinatur vero ille qui nondum est.“

² Die lange Ausführung über „praedestinatus“ bei Thomas von Aquin (z. d. St.) gipfelt in dem Satze: „Praedestinatio potest attribui personae Christi secundum quod subsistit in humana natura, licet non attribuatur ei secundum quod subsistit in divina.“ Paulus aber spricht nicht von Christus, insofern er Mensch ist, sondern von dem Sohne Gottes, der auf Erden erschienen.

Wunder „gemäß dem Geiste der Heiligung“, Wunder, die durch den Heiligen Geist gewirkt wurden und deshalb auch seinem besondern Charakter entsprachen, nämlich Wunder der Weihe und der Heiligung. Der sonst gebräuchliche Name der dritten Person der Gottheit, πνεῦμα ἅγιον oder πνεῦμα schlechtweg, wird etwas umschrieben oder erläutert, weil die Eigentümlichkeit ihrer Wunder kenntlich gemacht werden soll. In Betracht kommen außer dem Pfingstwunder oder der Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel alle jene unter dem Namen Charismen bekannten außerordentlichen, aber damals sehr häufigen Geistesgaben, wie sie 1 Kor. 12—14 ausführlicher behandelt werden. Eine lehrreiche Parallele zu unserer Stelle liegt 1 Tim. 3, 16 vor, wo von Christus gesagt wird: ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, „offenbart ward er im Fleische, gerechtfertigt (in dem Anspruch, Sohn Gottes zu sein) ward er durch den Geist“. Was hier zusammengedrängt ist in ἐν πνεύματι, wird V. 4 ausgebreitet zu ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης. Wenn noch hinzugefügt wird „seit der Totenauferstehung“, so kann mit dem generischen Ausdruck nur die Auferstehung des Herrn gemeint sein, der Ausgangspunkt seines neuen Lebens. Demnach ergibt sich der Gedanke: durch die seit seiner Auferstehung erfolgten Geisteswunder ist der Beweis für die Gottessohnschaft Christi erbracht worden, indem nämlich dargetan ward, daß Christus wirklich aus dieser Welt zum Vater in den Himmel hinübergegangen und wirklich vom Himmel her den Seinigen den Heiligen Geist gesandt hat¹.

¹ Es war also verfehlt, κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης, wie es oft geschehen ist, dem κατὰ σάρκα V. 3 gegenüberzustellen und auf die göttliche Natur Christi zu deuten, als ob mit κ. πν. ἁ. die Gottheit ausgedrückt würde wie mit κ. σ. die Menschheit. Denn erstens gibt der Sprachgebrauch des Apostels kein Recht zu dieser Deutung, und zweitens ist das, was in κ. πν. ἁ. gesucht wird, schon in υἱοῦ θεοῦ enthalten. — Verfehlt war es auch, ἐξ ἀναστάσεως „durch die Auferstehung“ statt „seit der Auferstehung“ zu übersetzen und dahin zu erläutern, daß Christus „durch die Auferstehung“ als Sohn Gottes „aufgestellt“ worden sei (Schaefer z. d. St.). Der Apostel

Mit V. 5 kommt Paulus auf sein Apostelamt zurück, weil er diesem Amte das Recht wie die Pflicht entnimmt, den Römern seine apostolische Tätigkeit zuzuwenden und nunmehr brieflich in Beziehungen zu den Römern zu treten. Durch δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν wird der V. 1 in Anspruch genommene Name κλητὸς ἀπόστολος gerechtfertigt; ἐλάβομεν ist der sog. schriftstellerische Plural, χάριν καὶ ἀποστολήν ist ein Hendiadyoin: das Gnadengeschenk des Apostolats. Zweck und Ziel desselben ist, alle Heiden zum Gehorsam gegen den Glauben zu führen und auf diese Weise den Namen Jesu Christi zu verherrlichen: εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Richtig die Vulgata: „ad obediendum fidei“; πίστις ist die sog. fides, quae creditur, der Glaubensgegenstand, dem der Mensch, Verstand und Wille, sich unterwerfen muß (vgl. 10, 16: ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ, Apg. 6, 7: ὑπήκουον τῇ πίστει). τὰ ἔθνη sind nach dem aus den Siebzig übernommenen Sprachgebrauch die Gott entfremdeten Völker oder die Völker außer dem Judentum, die Heiden. „Zur Verherrlichung seines Namens“ ist soviel als zu seiner größeren Ehre, indem der Name die Person vertritt.

Dem Bereich der Heidenvölker, also den dem Paulus zugewiesenen Arbeitsfelde, gehören nun auch die Christen zu Rom an: ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς V. 6. Diese Einreihung der Römer besagt, wie schon ausgeführt wurde, daß dieselben, sämtlich oder doch größtenteils, von Geburt aus Heiden gewesen sind¹. Als Christen sind sie „Berufene Jesu Christi“, d. i. von Jesus Christus in sein Reich berufen und damit zu den Seinigen erwählt. Jetzt erst, nachdem er sich als Apostel und Heidenapostel vorgestellt, kommt Paulus dazu, die V. 1 begonnene

spricht nicht von einer Aufstellung, sondern von einem Nachweis als Sohn Gottes, und diesen Nachweis läßt er nicht durch die Auferstehung, sondern durch die Geisteswunder erbracht werden. — Zahn (z. d. St.) will V. 4 übersetzen: „dazu bestimmt, ein Sohn Gottes in Kraft zu werden, entsprechend dem Geist der Heiligkeit, infolge von Totenauferstehung“. Dazu wäre manches zu bemerken.

¹ Vgl. die Einleitung S. 5.

Anschrift zu Ende zu führen: „an alle zu Rom befindlichen Geliebten Gottes“ V. 7. Statt ἐν Πώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ haben die Codices G und g (Boernerianus, graeco-latinus, saec. IX) ἐν ἀγάπῃ θεοῦ, „in caritate dei“, und nach anderweitigen Spuren scheint diese Lesart im Altertum immerhin verbreitet gewesen zu sein. Mit Unrecht aber ist sie in jüngster Zeit hin und wieder als die echte und ursprüngliche Textesfassung verteidigt worden¹. Abgesehen von der Minderwertigkeit der äußern Zeugnisse, würde das Fehlen einer Ortsbestimmung sehr auffällig sein und εἶναι ἐν ἀγάπῃ θεοῦ unpaulinisch klingen. Alle Christen sind „Geliebte Gottes“, weil nur durch die zukommende Liebe Gottes zu Christen erkoren, und „berufene Heilige“, weil dank ihrer Berufung mit der heiligmachenden Gnade geschmückt. In dem beigefügten Segenswunsch oder Segensspruch ist χάρις die gnädige Liebe, εἰρήνη das von ihr zu erhoffende Heil und Glück; vom Vater ausgehend, werden die göttlichen Gnadenerweise den Menschen zugewendet durch Jesus Christus. Zum vierten Mal in diesen sieben Versen steht hier der volle Name Jesus Christus. Er drängt sich dem Apostel unablässig auf die Lippen. Jesus Christus ist eben der Mittelpunkt seines ganzen Denkens und das Endziel seines ganzen Strebens².

Motivierung des Briefes (1, 8—17).

„(8) Zuvörderst nun danke ich meinem Gott durch Jesus Christus für euch alle, weil euer Glaube verkündet wird in der ganzen Welt. (9) Denn mein Zeuge

¹ So v. Harnack in der Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 3 (1902), 83 ff.; von Zahn zuletzt in seinem Kommentar 615 ff. Gegen Zahn wandte sich R. Steinmetz in der genannten Zeitschrift 9 (1908), 177 ff.

² Hier., Comment. in Eph. 1, 13: „Hoc autem patiebatur Paulus de nimio amore Christi, ut eum semper quem diligebat etiam superflue et extraordinarie nominaret.“ Vgl. etwa Bern., In Cantica sermo 15, 6 (Migne, P. l. 183, 847): „Si scribas, non sapit mihi, nisi legero ibi Iesum, si disputes aut conferas, non sapit mihi, nisi sonuerit ibi Iesus.“

ist Gott, dem ich mit Herz und Seele diene in dem Evangelium von seinem Sohne, daß ich ohne Unterlaß euer gedenke, (10) indem ich stets bei meinen Gebeten bitte, ob ich vielleicht endlich einmal so glücklich sein werde, mit dem Willen Gottes zu euch zu kommen. (11) Denn es verlangt mich, euch zu sehen, damit ich euch eine kleine geistliche Gnadengabe mitteile behufs eurer Befestigung, (12) ich meine aber behufs gemeinsamer Stärkung in eurer Mitte durch den beiderseitigen Glauben, den euern und den meinen. (13) Ich will aber nicht, daß euch unbekannt sei, Brüder, daß ich mir oft vorgenommen habe, zu euch zu kommen, und bisher verhindert worden bin, damit ich einen kleinen Gewinn auch bei euch habe wie auch bei den übrigen Heiden. (14) Hellenen und Barbaren, Gebildeten und Ungebildeten bin ich verpflichtet; (15) so bin ich meinerseits gern bereit, auch euch, die ihr zu Rom seid, das Evangelium zu verkündigen. (16) Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn eine Gottesmacht ist es zum Heile für jeden, der glaubt, erstens für den Juden und sodann für den Hellenen. (17) Denn Gottesgerechtigkeit wird in demselben geoffenbart, aus Glauben an Glauben, wie geschrieben steht: „Aber der aus Glauben Gerechte wird leben.“

Um sich Herz und Ohr der Römer zu öffnen, versichert Paulus sie seiner aufrichtigen Anerkennung und seiner wärmsten Teilnahme. Das πρῶτον μὲν V. 8, „primum quidem“ Vulgata, dem kein ἔπειτα δέ folgt, darf einem „vorab“ oder „vor allem“ gleichgesetzt werden, wie denn Paulus auch andere Briefe mit einer Danksagung gegen Gott für den erfreulichen Zustand der betreffenden Gemeinde eingeleitet hat (vgl. namentlich 1 Kor. 1, 4; Phil. 1, 3). Der feste Glaube der Römer gereicht ihm zu besonderer Freude und gibt ihm Anlaß zu einem

Dankgebet, gerichtet an seinen Gott, d. i. den Gott, dem er angehört, und diesem Gott dargeboten durch den Mittler Jesus Christus. ἡ πίστις ist also (im Unterschied von der πίστις V. 5) die fides qua creditur, die gläubige Gesinnung oder die Festigkeit des Glaubens, und sie wird verkündet, d. i. gerühmt und gepriesen in der ganzen Welt, d. i. in vielen der von Paulus schon besuchten Städte und Länder. Gott selbst kann dem Apostel bezeugen, daß seine Gedanken fort und fort bei den Römern weilen und ein Besuch der Römer seit langem schon das Ziel seiner Wünsche und Gebete bildet V. 9–10. Weil Rom der politische und geistige Mittelpunkt der Welt ist, so ist und bleibt das Auge des Weltapostels nach Rom gerichtet¹. Er dient eben Gott ἐν τῷ πνεύματί μου, mit Hingabe seines Innern oder mit ganzer Seele, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κτλ., in der Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums vom Sohne Gottes. Mit πάντοτε V. 10, welches auf ἀδιαλείπτως V. 9 zurückgreift, hebt ein neuer Satz an². Dem Memento für die Römer folgt auf dem Fuße die Bitte, die Römer besuchen zu dürfen, eine Bitte, deren Erfüllung indessen durch das zurückhaltende εἰ πως (nicht ἵνα oder ὅπως) ganz und gar dem Willen Gottes anheimgegeben wird. Wie zu erwarten, liegt dem Wunsche, die Römer zu sehen, keine andere Absicht zu Grunde, als zu Rom des apostolischen Amtes zu walten V. 11–12. Ein χάρισμα πνευματικόν, noch verallgemeinert durch τι, ist irgend eine, wenn auch noch so kleine Gabe aus dem Schatze der dem Apostel verliehenen χάρις V. 5, also jede Belehrung und Ermahnung, überhaupt alles, was zur Förderung im religiösen Leben oder zur Befestigung im Glauben und damit auch in allen übrigen Tugenden dienlich sein kann. Der ohnehin schon feste Glaube der Römer kann und soll noch tiefere Wurzeln schlagen und noch reichere Früchte tragen. Um jedoch den Eindruck abzuwehren, als ob

¹ Vgl. die Einleitung S. 3.

² So daß also hinter ποιοῦμαι V. 9 ein Komma zu setzen ist, nicht aber, mit Tischendorf, Westcott-Hort, v. Soden u. a., hinter τῶν προσευχῶν μου V. 10.

er in die Glaubensfestigkeit der Römer Zweifel setze, beeilt sich Paulus, erläuternd und entschuldigend, beizufügen, daß er eine gemeinsame Stärkung, eine wechselseitige Erbauung und Erwärmung im Auge habe: an dem Glauben des einen soll der Glaube des andern sich entzünden und entflammen.

Mit einer ihm geläufigen Beteuerungsformel (vgl. 11, 25: οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί) fährt er V. 13 fort, sein Wunsch, nach Rom zu kommen, habe sich schon oft zu einem entschiedenen Vorsatz ausgewirkt, sei aber jedesmal auf unüberwindliche Hindernisse gestoßen. Laut einer späteren Stelle (15, 20 ff.) hat er es immer wieder als höhere Weisung erkannt, vorerst noch anderswo seiner Mission gerecht zu werden. Die Worte καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο stehen gleichsam in Parenthese und ἵνα κτλ. schließt sich an πρὸς ὑμᾶς an. Einen „Gewinn“, καρπὸν, hat der Apostel von seiner Tätigkeit insofern, als er sich durch dieselbe Verdienste erwirbt. Die Tätigkeit bei „den übrigen Heiden“ gehört erst zum Teil der Vergangenheit, zum Teil, ebenso wie die Tätigkeit bei den Römern, noch der Zukunft an. Denn ausgenommen sind keine Heiden: „Hellenen und Barbaren, Gebildeten und Ungebildeten bin ich verpflichtet; so bin ich meinerseits gern bereit, auch euch, die ihr zu Rom seid, das Evangelium zu verkündigen“ (V. 14—15. Eine bei den Griechen üblich gewordene Einteilung der Menschen überhaupt¹ wird auf die Heiden angewendet, um sie in ihrer Gesamtheit zu erfassen. Die Frage, ob die Römer unter die Hellenen oder die Barbaren oder etwa unter beide Einteilungsglieder fallen, bleibt ganz außer Betracht, weil es lediglich darauf ankommt, daß sie zu den Heiden zählen. Darin gründet die freudige Bereitwilligkeit des Apostels, auch den Römern die Dienste zu leisten, die er sämtlichen Heiden zu schulden sich bewußt ist. τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον wird nicht zu deuten sein „so ist, was mich betrifft,

¹ οἱ Ἕλληνες καὶ οἱ βάρβαροι, zur Bezeichnung der kultivierten und der unkultivierten Völker, findet sich schon um 370 v. Chr. bei dem Redner Isokrates (Euag. c. 17).

Bereitwilligkeit vorhanden“ oder „so ist meine Bereitwilligkeit vorhanden“ (πρόθυμον = προθυμία), sondern „so bin ich für meine Person (τὸ κατ' ἐμέ = ἐγώ) gern bereit“. Das Subjekt τὸ κατ' ἐμέ steht im Gegensatz zu τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ V. 10, und eben deshalb, weil von diesem ausschlaggebenden Faktor bereits die Rede war, wird der andere Faktor nicht einfach ἐγώ genannt, sondern durch Umschreibung schärfer herausgestellt.

„Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht“ V. 16. Ich weiß, was ich in Händen trage. Mag, wie anderswo, so auch zu Rom Spott und Hohn meiner warten, das Evangelium, das ich bringe, ist der Quellpunkt neuen Segens für die ganze Menschheit. δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστίν, εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. „Eine Gottesmacht“ ist es, d. h. etwas, was von Gott ausgeht (vgl. εὐαγγέλιον θεοῦ V. 1) und sich mächtig oder wirksam erweist, und zwar „zum Heile“, zu dem Zwecke und mit dem Erfolge, daß es Heil, Rettung oder Erlösung schafft. Allerdings vermag es seine Wirksamkeit nur da zu entfalten, wo der Mensch sich ihm in Glauben und Gehorsam erschließt. Aber seiner Bestimmung nach ist es allumfassend, an keine nationale Schranken gebunden, dem Menschen als solchem zugedacht, mag er Jude oder Heide sein. Das πρῶτον könnte besagen wollen, daß das Evangelium zuvor den Juden und dann erst den Heiden verkündigt werden sollte (so πρῶτον Apg. 13, 46); wahrscheinlicher hat es nur enumerative Bedeutung: erstens den Juden und zweitens den Heiden, so daß den Juden lediglich der Ehrentritt in der Aufzählung der Teilungsglieder eingeräumt wird (so πρῶτον 2, 9—10)¹. Der Gebrauch des Wortes Ἑλλην im Sinne von Nicht-Jude oder Heide beruht auf der überaus weiten Verbreitung griechischer Sprache, Wissenschaft und Sitte; hatte ja die Kultur der Griechen dem Erdkreise noch

¹ Marcion, der Antijudaist, hat das πρῶτον 1, 16 in seiner Bearbeitung des Römerbriefes gestrichen; vgl. v. Harnack, Marcion² (Leipzig 1924) 48 102*.

mächtiger ihren Stempel aufgedrückt als die Faust der Römer¹. V. 17, wiederum durch ein γάρ eingeleitet, will zeigen, inwiefern das Evangelium Heil vermittelt, und erläutert zu dem Ende Begriff und Wesen jenes Heiles: δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται. Das ἐν αὐτῷ kann sich nur auf das Evangelium zurückbeziehen, und ἀποκαλύπτεται muß besagen wollen, daß die Gottesgerechtigkeit in dem Evangelium oder durch das Evangelium enthüllt oder der menschlichen Erkenntnis zugänglich gemacht wird (vgl. 3, 21: δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται). Was aber ist Gottesgerechtigkeit?

Dieser spezifisch paulinische Terminus ist ständig soviel als von Gott kommende und deshalb auch vor Gott geltende, also wahre Gerechtigkeit. θεοῦ ist (ebenso wie in δύναμις θεοῦ V. 16) der Genitiv der Herkunft, und der δικαιοσύνη θεοῦ steht daher als Synonymum ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη zur Seite (Phil. 3, 9). Es ist also nicht die Gerechtigkeit gemeint, die Gott eigen ist, sondern ein Ausfluß oder Abglanz derselben, die Gerechtigkeit, welche Gott in und mit der Rechtfertigungsgrnade dem Menschen zu eigen gibt. Als Gottesgerechtigkeit wird sie wiederholt in Gegensatz gestellt zu einer Menschengerechtigkeit, jener Gerechtigkeit, welche die Juden sich selbst durch eigene Kraftanstrengung vermittelt der Erfüllung des Gesetzes erwerben wollten und welche Paulus deshalb τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην (Röm. 10, 3) bzw. ἐμὴν δικαιοσύνην (Phil. 3, 9) oder auch τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου (Röm. 10, 5; Phil. 3, 9) nennt. Ist dieses Menschenwerk nur Schein und Trug, so ist die Gottesgerechtigkeit als Gotteswerk notwendig wahre Gerechtigkeit, wahrhaft gottgefällige Zuständlichkeit, übernatürliche Gottesebenbildlichkeit. In vollem Einklang mit der Anschauung des Apostels erklärte das Tridentinum: „Unica formalis causa“, scil. iustificationis, „est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur

¹ Vgl. die berühmten Worte bei Horat., Epist. 2, 1, 156: „Graecia capta ferum victorem cepit.“

spiritu mentis nostrae et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus.“¹

Luther hat noch in späteren Jahren mehrere Male behauptet, bis auf ihn habe man ganz allgemein, nur Augustinus ausgenommen, die „iustitia Dei“ V. 17 als die Gott selbst eigene Gerechtigkeit, und zwar als die strafende Gerechtigkeit Gottes oder die „ira Dei“ V. 18 auffassen zu sollen geglaubt. Er erst sei nach langen Ängsten und Nöten schließlich zu der beseligenden Einsicht gelangt, daß es sich V. 17 vielmehr um die Gerechtigkeit handle, durch die der barmherzige Gott uns vermittelt des Glaubens rechtfertige (qua nos Deus misericors iustificat per fidem). Wie es sich in Wahrheit mit der vorlutherischen Auffassung unserer Stelle verhalten hat, zeigen die von Denifle zusammengestellten, zumeist noch ungedruckten Werken entnommenen Erklärungen abendländischer Schriftausleger vom Ambrosiaster bis auf Luther, 66 an der Zahl². Nur ein einziger dieser Ausleger, Abälard (gest. 1142), schreibt zu Röm. 1, 17: „iustitia Dei hoc est iusta eius remuneratio“ (also die vergeltende Gerechtigkeit Gottes), schreibt jedoch bereits zu Röm. 3, 21: „iustitia Dei, id est quam Deus approbat et per quam apud Deum iustificamur“. Die übrigen Ausleger sprechen sozusagen samt und sonders schon zu 1, 17, in wechselnden Wendungen aber mit wachsender Bestimmtheit, von jener „iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit“³.

¹ Conc. Trid., Sessio 6, de iustificatione c. 7.

² H. Denifle, Luther und Luthertum. Ergänzungen. I: Quellenbelege: Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über iustitia Dei (Rom. 1, 17) und iustificatio (Mainz 1905). Die Einreden gegen die Beweisführung Denifles bei K. Holl, Die iustitia Dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes (Festgabe, A. v. Harnack dargebracht [Tübingen 1921] 73—92), sind nicht von besonderem Belang.

³ P. Kölbinger, Δικαιοσύνη θεοῦ in Röm. 1, 17 (Theol. Studien und Kritiken 58 [1895], 7—17), deutete „gerechtes Richterwalten Gottes“. Th. Häring, Δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus (Tübinger Universitätsschriften, 1896), deutete „Rechtfertigung, freisprechendes Richterwalten Gottes“ (S. 33). G. Kittel (Theol. Studien und Kritiken 80 [1907], 218 ff.) deutete „gott-

Wie hätte es auch anders sein können! Ein Mißverständnis des freilich kühnen Ausdrucks war für den aufmerksamen Leser durch den nächsten Zusammenhang ausgeschlossen. Denn daß das Evangelium eine Gottesmacht sei zum Heile für jeden, der glaubt, kann Paulus nicht mit dem Hinweise begründen wollen, daß die strafende Gerechtigkeit Gottes in demselben geoffenbart werde, weil diese Gerechtigkeit nicht Heil bringt, sondern Verderben. Es muß vielmehr in dem Evangelium etwas geoffenbart werden, was geeignet ist, den Menschen dem Verderben zu entreißen und des Heiles zu versichern, mit andern Worten, es muß unter der Gottesgerechtigkeit etwas verstanden sein, was Heil in sich birgt oder erhoffen läßt. Vollends herausgefordert aber wird diese Auffassung durch die sofort folgenden Worte, indem diese die Zuwendung der Gottesgerechtigkeit an dieselbe Bedingung knüpfen, von welcher vorhin die Erlangung des Heiles abhängig gemacht wurde. Hieß es vorhin παντὶ τῷ πιστεύοντι, so heißt es jetzt ἐκ πίστεως εἰς πίστιν: die Gottesgerechtigkeit geht vom Glauben aus und gelangt zum Glauben hin, d. h. sie wird auf Grund des Glaubens zuerkannt und an den Glaubenden verliehen. An der Parallelstelle 3, 22 liest man δικαιοσύνην δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας. Die Wendungen ἐκ πίστεως und διὰ πίστεως laufen der Sache nach auf dasselbe hinaus, insofern das, was von Gott auf Grund des Glaubens zuerkannt wird, von dem Menschen mittelst des Glaubens erlangt wird. εἰς πίστιν aber ist völlig gleichbedeutend mit εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, weil der Glaube, personifiziert, die Gesamtheit der Glaubenden vertritt. Beide Male wird das Verhältnis der Gottesgerechtigkeit zu dem Glauben nach einem zweifachen Gesichtspunkte bestimmt, um desto eindringlicher zu betonen, daß der Glaube die schlechthin unerläßliche, zugleich aber auch, den Glauben im Sinne des Apostels gefaßt, die für sich allein vollkommen ausreichende

gefällige Gerechtigkeit* (S. 233). Vgl. auch Lagrange, La justification d'après St-Paul: Revue Biblique N. S. 11 (1914), 321—343 481—503.

Vorbedingung des Empfanges der Gottesgerechtigkeit ist¹. Ein Prophetenwort, welches Paulus häufiger verwertet (vgl. Gal. 3, 11; Hebr. 10, 38), soll die Bedeutung des Glaubens noch bekräftigen. Habakuk (2, 4) hatte in die Ankündigung eines Strafgerichtes über das Reich Juda die Verheißung einfließen lassen: „Der Gerechte aber wird durch seinen Glauben leben“, d. h. gerettet werden, bei den Siebzig ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται. Des ehemaligen Zusammenhanges entkleidet oder auf die Zeit des Messias bezogen, lieferte dieses Wort einen klassischen Beleg für die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Um jedoch der Meinung des Apostels ganz gerecht zu werden, wird nicht zu übersetzen sein „der Gerechte wird auf Grund des Glaubens leben“, sondern „der auf Grund des Glaubens gerecht Gewordene“, d. h. mit Gottesgerechtigkeit Ausgestattete, „wird leben“, d. h. sich des Lebens der Gnade und der Glorie, des Heiles, erfreuen.

Mit den letzten Sätzen hat Paulus gewissermaßen unversehens schon den Hauptgegenstand seines Briefes umschrieben.

Erster, dogmatischer Teil.

Das Evangelium ist eine Gottesmacht zum Heile für jeden, der glaubt (1, 18 bis 8, 39).

Die Heilsbedürftigkeit aller Menschen (1, 18 bis 3, 20).

1. Die Heilsbedürftigkeit der Heiden (1, 18—32).

Die These, „das Evangelium ist eine Gottesmacht zum Heile für jeden, der glaubt, erstens für den Juden und sodann für den Hellenen“, setzte die Heilsbedürftigkeit aller Menschen schon voraus. Die Begründung der These eröffnet der Apostel sachgemäß mit einem Nachweise der Richtigkeit der Voraussetzung, und im Bewußtsein seiner besondern Sendung wendet er sich zunächst den Hellenen oder Heiden zu. Sie sind, wie

¹ Das, was das Tridentinum (l. c. c. 6; vgl. can. 9) außer dem Glauben noch als Bedingung der Rechtfertigung fordert, schließt Paulus, wie wir hören werden, schon in den Glauben ein.

der Augenschein lehrt, dem Zorne Gottes verfallen und damit dem sichern Verderben überantwortet, wofern nicht noch ein Stern der Hoffnung aufleuchtet.

a) Die Schuld der Heiden. Durch unerhörten Frevel, Abfall von Gott zum Götzendienste, haben die Heiden Gottes Zorn herausgefordert.

(18) „Denn es offenbart sich Gottes Zorn vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die da die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. (19) Denn was von Gott erkennbar ist, ist offenbar in ihnen, weil Gott es ihnen offenbar gemacht hat. (20) Wird ja doch das, was von ihm unschaubar ist, seit Erschaffung der Welt durch die Werke erkennbar angeschaut, seine ewige Macht sowohl wie Göttlichkeit, so daß sie unentschuldig sind, (21) weil sie, obwohl sie Gott erkannt hatten, ihn nicht als Gott verherrlichten oder ihm dankten, sondern nichtig wurden in ihren Gedanken und ihr unverständiges Herz verfinstert ward. (22) Während sie prahlten, Weise zu sein, sind sie Toren geworden (23) und haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauscht mit der Gestalt eines Bildes von einem vergänglichen Menschen und von Vögeln und von vierfüßigen und kriechenden Tieren.“

Zu ἀποκαλύπτεται V. 18 darf nicht, im Hinblick auf V. 17, ἐν αὐτῷ, scil. ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, ergänzt werden, wie wenn an eine in dem Evangelium oder durch das Evangelium erfolgte Offenbarmachung des Zornes Gottes zu denken wäre. Die emphatische Stellung an der Spitze des Satzes und des Abschnittes deutet schon darauf hin, daß das Wort hier in vollerm Sinne zu nehmen ist. Der Zorn Gottes, an und für sich dem Auge entrückt und in Gott verborgen, „gibt sich tatsächlich kund“, „tritt greifbar zu Tage“, nämlich in jener entsetzlichen Verkommenheit der Heiden, wie sie V. 24 ff. so grell ge-

schildert und zugleich immer wieder als von Gott verhängte Strafe bezeichnet wird. Nicht bloß die strafende Gerechtigkeit Gottes überhaupt, sondern auch das einzelne göttliche Strafgericht wird „Zorn Gottes“ geheißen. Der malerische Zusatz „vom Himmel her“ läßt die Schrecken dieses Zornes ahnen. Vom Throne Gottes aus ist er herabgeschleudert worden auf „alle“, d. i. auf die mannigfach geartete „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit“, Irreligiosität und Immoralität, Sünden gegen Gott und Sünden gegen die Geschöpfe, wie jene Menschen sie begehen, die sich nicht scheuen, die bessere Einsicht, die erkannte Wahrheit, durch fortgesetztes Sündigen zu unterdrücken und zu ersticken. Unter ἡ ἀλήθεια ist die religiös-sittliche Wahrheit verstanden, insbesondere der V. 20 etwas näher umschriebene Wahrheitsgehalt der natürlichen Gotteserkenntnis¹. ἐν ἀδικίᾳ ist soviel als „durch Ungerechtigkeit“, und hier ist das Wort so weit zu fassen, daß es auch die „Gottlosigkeit“ einschließt, also alle Sünden umspannt. κατέχειν ist nicht „besitzen“, sondern niederhalten, nicht zur Geltung kommen lassen und schließlich ertöten².

Die bessere Einsicht war vorhanden oder doch vorhanden gewesen. Auch die Heiden hatten den wahren Gott aus den Werken der Schöpfung mit voller Sicherheit erkannt V. 19 bis 20. τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ ist nicht das, was von Gott bekannt ist („quod notum est Dei“, Vulgata), sondern das, was von Gott erkennbar ist, mit selbstverständlicher Beschränkung auf die der menschlichen Vernunft aus eigener Kraft erreichbare Wahrheit. Diese Wahrheit ist offenbar ἐν αὐτοῖς, nicht „bei ihnen“ oder „unter ihnen“, sondern „in ihnen“, „in ihrem Innern“, weil von ihrer Vernunft erfaßt und geschaut. Offenbar gemacht aber hat ihnen diese Wahrheit Gott selbst, indem er, wie Chrysostomus schreibt, „seine Schöpfung vor sie hinstellte,

¹ In der Vulgata hat das ursprüngliche „veritatem“ später einem aus V. 25 eingedrungenen „veritatem Dei“ weichen müssen.

² Zu κατέχειν vgl. etwa J. Quirnbach, Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis usf.: Straßburger theol. Studien 7, 4 (Freiburg i. Br. 1906), 21 ff.

so daß der Gelehrte wie der Ungelehrte, der Szythe wie der Barbar, mit Augen die Schönheit der sichtbaren Dinge betrachtend, zu Gott emporsteigen konnte“. Das ist der Gedanke des V. 20, scharf ausgeprägt in dem Oxymoron: „das Unschaubare wird angeschaut“. Unter τὰ ὁράτα sind die Eigenschaften Gottes verstanden, zunächst diejenigen Eigenschaften, welche alsbald namhaft gemacht werden, die ewige Macht und Göttlichkeit. καθοράται, ein verstärktes ὁράται, ist soviel wie klar geschaut, aber, wie das folgende νοούμενα hervorhebt, geistig geschaut. An und für sich unschaubar, weil dem leiblichen Auge unzugänglich, werden die Eigenschaften Gottes seit Erschaffung der Welt angeschaut mit dem Auge des Geistes, indem sie „durch die Werke“, die erschaffenen Dinge, die Geschöpfe, „erkennbar“, dem Geiste faßbar geworden sind, weil sie sich nämlich in den Werken abspiegeln oder aus den Werken hervorleuchten. νοούμενα, von νοέω = mit dem νοῦς erfassen, zielt direkt auf eine geistige Erkenntnis, im Unterschiede von der sinnlichen Wahrnehmung¹; die Vulgata hätte aber statt „intellecta“ sagen sollen „intelligenda“. τοῖς ποιήμασιν ist der Dativ des Instruments und bezeichnet das Erkenntnismittel, „per ea quae facta sunt“ (Vulgata); während ἀπὸ κτίσεως κόσμου Zeitbestimmung ist und den Beginn der Selbstoffenbarung Gottes festlegt.

Freilich haben manche Neuere mit Berufung darauf, daß κτίσις im Neuen Testament und auch gerade bei Paulus sonst nicht „Erschaffung“, sondern „Geschöpf“ zu bedeuten pflegt, ἀπὸ κτίσεως κόσμου „durch die erschaffene Welt“ übersetzen und als Angabe des Mittels der Gotteserkenntnis auffassen wollen. So insbesondere Estius: „ex universa hac creatura visibili, quae mundus dicitur“. Allein diese Erklärung scheitert an folgenden Erwägungen: erstens wäre κτίσις κόσμου für „die geschaffene Welt“ ein recht harter Ausdruck; zweitens würde, wenn das Mittel der Erkenntnis bezeichnet werden sollte, statt ἀπὸ vielmehr ἐξ oder διὰ oder auch der Dativ zu erwarten

¹ Zu νοούμενα vgl. auch A. Klöpper in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 47 (1904), 169 ff.

sein, und drittens ist das, was in ἀπὸ κρίσεως κόσμου hinein-gelegt wird, durch τοῖς ποιήμασιν ausgedrückt. Auch das „a creatura mundi“ der Vulgata ist soviel als „seit Erschaffung der Welt“, wie denn „creatura“ sehr häufig den „actus creandi“ bedeutet¹. Als die Eigenschaften Gottes, welche durch die Werke laut und eindringlich bezeugt sind, werden die ewige Macht und Göttlichkeit angeführt. Die Macht ist jedenfalls jene Macht, welche die Werke hervorgebracht, die Geschöpfe ins Dasein gerufen hat, also die schöpferische Macht, die als solche notwendig ewig ist, weil sie dem Dasein der Geschöpfe vorausgehen muß. Übrigens ist das Adjektivum auch auf das zweite Substantivum zu beziehen, und unter der Göttlichkeit ist wohl nicht die Gesamtheit der (übrigen) Eigenschaften Gottes, sondern wiederum eine einzelne Eigenschaft zu verstehen, und zwar mit Rücksicht auf den sonstigen Gebrauch des Wortes θεῖος, die Erhabenheit oder Majestät, wie sie dem Schöpfer gegenüber dem Geschöpfe zukommt. Auf die Art und Weise, wie diese Eigenschaften durch die Werke erkannt werden, geht Paulus nicht weiter ein. Kein Zweifel indessen, daß er jenes Schlußverfahren im Auge hat, mittelst dessen der sog. kosmologische Gottesbeweis an der Hand des Kausalitätsgesetzes von der Wirkung aus zur Ursache aufsteigt. Daß auch die Heiden auf diesem Wege zur Erkenntnis Gottes gelangt sind, gilt dem Apostel als feststehende Tatsache: ihrer Gottlosigkeit oder Irreligiosität wegen sind die Heiden „unentschuldbar“.

Wiewohl sie nämlich Gott erkannt hatten, unterließen sie es, ihrem Schöpfer und Herrn den Zoll der Huldigung zu entrichten und damit zugleich die eigene Untergebenheit anzuerkennen, unterließen es auch, ihrem Wohltäter und Segensspender den schuldigen Dank zu sagen und damit zugleich die eigene Hilfsbedürftigkeit einzugestehen, lauschten vielmehr der Stimme der Eigenliebe und des Hochmutes und wandten sich von Gott weg den Geschöpfen zu V. 21. Die Folge war,

¹ Thesaurus linguae lat. IV 1116.

daß sie „nichtig wurden in ihren Gedanken“, d. h. auf Gedanken verfielen, welche der Wahrheit hohnsprachen, und „ihr unverständiges Herz“ oder ihre von der Wahrheit sich abkehrende Vernunft (nach hebräischer Vorstellungsweise gilt das Herz als der Sitz der Erkenntnis) immer tieferer Finsternis, immer gröberer Unwahrheit und Lüge überantwortet wurde. So sind diese großsprecherischen Heiden, diese wissensstolzen Philosophen schließlich nicht zurückgeschreckt vor der schmachvollen Torheit, an die Stelle des unsterblichen Gottes ein Götzenbild zu setzen, nicht bloß das Bild eines vergötterten Menschen, sondern selbst das Bild irgend eines Tieres V. 22–23. Die Ausdrucksweise des Apostels steht sehr wahrscheinlich unter dem vorbildlichen Einfluß des Psalmenwortes über die Abgötterei der Israeliten am Horeb: „und sie vertauschten ihre Herrlichkeit“, d. h. den Gott, der ihre Herrlichkeit war, „mit dem Bilde eines Stieres, welcher Gras frißt“ (Ps. 106, 20), bei den Siebzig: καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μούσχου ἔσθοντος χόρτον. Im heidnischen Altertum haben Tiere jeder Gattung, Säugetiere, Vögel, Reptilien, Fische, Insekten, abgöttische Verehrung gefunden¹.

b) Die Strafe des Himmels. Zur Strafe für ihren Abfall gab Gott die Heiden dahin an greuelhafte Unzucht und Lasterhaftigkeit aller Art.

„(24) Deshalb gab Gott sie dahin bei den Begierden ihrer Herzen an Unfläterei, so daß sie gegenseitig ihre Leiber schändeten, (25) sie, die da die Wahrheit Gottes vertauscht hatten mit der Lüge und das Geschöpf verehrt und angebetet hatten mit Umgehung des Schöpfers, der gepriesen ist in alle Ewigkeit. Amen. (26) Deswegen gab Gott sie dahin an Leidenschaften der Schande; denn ihre Weiber verkehrten den natürlichen Umgang in den

¹ Über einzelnes siehe O. Keller, Die antike Tierwelt 1–2, Leipzig 1909 bis 1913, an den in dem Gesamtregister von E. Staiger (Leipzig 1920) S. 17 s. v. „Heilige Tiere“ verzeichneten Stellen.

widernatürlichen, (27) und ebenso gaben auch die Männer den natürlichen Umgang mit dem Weibe auf und entbrannten in ihrer Begierde gegeneinander, um Männer an Männern die Schande zu verüben und den gebührenden Lohn für ihren Abfall an sich selbst in Empfang zu nehmen. (28) Und wie sie es verschmäh't, Gott in der Erkenntnis zu behalten, so gab Gott sie dahin an schmähhchen Sinn, zu tun, was sich nicht geziemt, (29) so daß sie angefüllt sind mit jeglicher Ungerechtigkeit, Bosheit, Habsucht, Schlechtigkeit, voll von Neid, Mord, Hader, Trug, Tücke, Ohrenbläser, (30) Verleumder, Missetäter, übermütig, hoffärtig, prahlerisch, Erfinder von Freveltaten, den Eltern ungehorsam, (31) unverständlich, treulos, lieblos, erbarmungslos, (32) die da, obwohl sie die Satzung Gottes, daß diejenigen, die dergleichen treiben, des Todes würdig sind, erkannt haben, es nicht bloß tun, sondern sogar denen, die es treiben, Beifall spenden.“

Das παρέδωκεν V. 24, welches V. 26 und noch einmal V. 28 mit Emphase wiederholt wird, will besagen, daß Gott seine Hand von den Heiden zurückzog, die Gnade, die sie vor der Sünde hätte bewahren können, ihnen vorenthielt und sie damit an die Herrschaft der Sünde auslieferte¹. „Bei den Begierden ihrer Herzen“ = da ihre Begierden auf diese Sünde gerichtet waren. Die Sünde aber war ἀκαθαρσία, „Unfläterei“, Unzuchtsünde, „von der Art, daß ihre Leiber unter ihnen geschändet wurden“, also selbstschänderische oder widernatürliche Unzucht, wie sie V. 26—27 näher gekennzeichnet wird. Zuvor

¹ Thomas von Aquin bemerkt zu dem „tradidit“ der Vulgata V. 24: „Deus non dicitur tradere homines in immunditiam directe, inclinando affectum hominis ad malum. . . . Sed indirecte tradit homines in peccatum, inquantum iuste subtrahit gratiam per quam homines continebantur ne peccarent. . . . Et per hunc modum primum peccatum est causa sequentis peccati, sequens vero est poena prioris.“

muß der Apostel einen Augenblick innehalten, um V. 25 von neuem die Ungeheuerlichkeit des Frevels zu brandmarken, den Gott durch eine solche Strafe, durch die Überantwortung an eine solche Sünde gerächt wissen wollte. ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ist nicht die Wahrheit über Gott oder die wahre Gotteserkenntnis, sondern die wahre Wesenheit Gottes oder der wahre Gott, und dementsprechend ist τὸ ψεῦδος nicht die Lüge über Gott oder der Götzenwahn, sondern der Lügengott, der Götze. Erläuternde Synonyma sind in dem nächstfolgenden Satze „der Schöpfer“ und „das Geschöpf“; παρά bedeutet ebenso wie das „potius quam“ der Vulgata nicht „in höherem Grade“ oder „in reicherm Maße“, sondern „mit Übergehung“, „mit Ausschluß“. Gegen diese Vertauschung des Schöpfers mit dem Geschöpfe drängt es den Apostel, in einer Doxologie auf den Schöpfer feierlichen Protest zu erheben. Jetzt erst kann er V. 26—27 auf jene widernatürliche Unzucht zurückkommen. χρῆσις ist ebenso wie „Umgang“ euphemistische Bezeichnung geschlechtlichen Verkehrs; ἡ φυσικὴ χρῆσις ist der der Natur entsprechende Verkehr zwischen Mann und Weib, ἡ παρὰ φύσιν χρῆσις der widernatürliche Beischlaf zwischen Weibern (Tribadie, lesbische Liebe) oder zwischen Männern (Päderastie, Knabenliebe). Die Weiber werden vermutlich deshalb vorangestellt, weil ihre Sünde von noch größerer Verworfenheit zeugt als die entsprechende Sünde der Männer¹. Der „Lohn für ihren Abfall“ ist die durch ihren Abfall verdiente Strafe; an sich selbst nehmen sie den Lohn in Empfang, indem sie ihre eigenen Leiber schänden. V. 28 wird noch einmal ein Vergleich gezogen zwischen Schuld und Strafe. Das tertium comparationis ist in dem jedenfalls beabsichtigten Wortspiele οὐκ ἔδοκίμασαν und ἀδόκιμον νοῦν beschlossen. Die Schmach, die sie Gott angetan, indem sie es nicht der Mühe wert erachteten, „Gott in der Erkenntnis zu behalten“ oder die wahre Gottes-

¹ In V. 27 ist das Komma hinter εἰς ἀλλήλους zu setzen (Tischendorf, v. Soden), nicht hinter ἐν ἑρσεσιν (Westcott-Hort).

erkenntnis festzuhalten und in die Tat umzusetzen, diese Schmach hat Gott vergolten durch die Dahingabe an schmachvolle Verkommenheit.

Folgt ein langes Verzeichnis von Sünden und Lastern, wie sie Hand in Hand mit der widernatürlichen Unzucht in der Heidenwelt zur Herrschaft gelangt waren V. 29—31. Die Versuche, eine systematische Ordnung in diesem Verzeichnisse nachzuweisen, sind fehlgeschlagen¹. Ähnlich wie an einigen verwandten Stellen (Gal. 5, 19 ff.; 2 Tim. 3, 2 ff.) hat der Apostel nur zusammengefaßt, was sich seinem prüfenden Blick zunächst darbot, und in der Reihenfolge sich bald von der sachlichen Verwandtschaft, bald von dem lautlichen Gleichklang bestimmen lassen, die Unzuchtsünden aber übergangen, weil sie, wenigstens in ihrer abscheulichsten Form, schon vorweggenommen worden waren. Es ist ein Abfall von dem ursprünglichen Texte, wenn mehrere Zeugen V. 29 statt πορνεία, „Bosheit“, vielmehr πορνεία, „Hurerei“, bieten und andere zu πορνεία noch πορνεία hinzufügen, wie auch die Vulgata „malitia, fornicatione“ hat. Für die Verbindung φθόνου, φόνου, „Neid, Mord“, ist offenbar die Assonanz (Figur der Parechese) maßgebend gewesen; vgl. φθόνοι, φόνοι Gal. 5, 21 (nach manchen Zeugen). θεοστυγείς V. 30, sonst „gottverhaßt“, daher die Vulgata: „Deo odibiles“, ist hier wohl nicht „Gotteshasser“, sondern soviel als „Missetäter“ oder „verworfen und ruchlose Menschen“. Mit ἀπειθεῖς, „ungehorsam“, setzt eine Reihe von Wörtern ein, die mit dem stetigen α privativum immer von neuem bezeugen, daß die Armut an allem Guten nicht minder groß ist als der Reichtum an allem Bösen. Die Zusammenstellung ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους V. 31, letzteres „wort- und bundesbrüchig“, Vulgata: „incompositos“, ist jedenfalls wiederum auf den Gleichklang zurückzuführen. Hinter ἀστόργους, „lieblos“, ist später, vermutlich im Hinblick auf 2 Tim. 3, 3, noch ἀσπόν-

¹ Vollends unhaltbar ist die Meinung, Paulus habe heidnisch-philosophische, etwa stoische Lasterkataloge benützt oder nachgeahmt; siehe darüber Lagrange in der Revue Biblique N. S. 8 (1911), 534 ff.

δους eingeschoben worden, Vulgata: „absque foedere“. Daß alle diese Sünden und Laster, wird V. 32 hinzugefügt, nach Gottes Urteil „des Todes“, d. h. der schwersten Strafe würdig sind, wissen auch die Heiden, belehrt durch die Stimme ihres trotz aller Einschläferungsversuche immer wieder erwachenden Gewissens. Gleichwohl gehen sie in ihrer Schamlosigkeit so weit, nicht bloß das Böse zu tun, sondern es auch offen in Schutz zu nehmen oder andere um ihrer Lasterhaftigkeit willen zu rühmen. „Denn wer die Sünde lobt“, bemerkt Chrysostomus, „ist noch viel schlimmer als wer die Sünde begeht.“ In der offiziellen Ausgabe der Vulgata ist leider eine nachträgliche Verschlimmbesserung des Textes zur Geltung gelangt: „Qui cum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam qui talia agunt, digni sunt morte, et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.“¹

2. Die Heilsbedürftigkeit der Juden (2, 1 bis 3, 20).

Von den Heiden weg wendet der Apostel sich 2, 1 den Juden zu. Auch sie sind heilsbedürftig, weil sie in dieselben Sünden und Laster verstrickt und infolgedessen auch demselben Strafgerichte verfallen sind wie die Heiden. Die Argumentation zieht sich in die Länge und schlägt Seitenwege ein, weil sie den dünnlichen Wahn zu bekämpfen hat, daß der Jude als Kind Abrahams vor dem Zorne Gottes gesichert sei.

a) Gott vergilt einem jeden nach seinen Werken ohne Ansehen der Person 2, 1—16.

„(1) Deshalb bist du unentschuldig, o Mensch, der du richtest, wer auch immer du bist; denn indem du den andern richtest, verurteilst du dich selbst; denn du, der du richtest, treibst dasselbe. (2) Wir wissen aber, daß das Gericht Gottes der Wahrheit gemäß über diejenigen

¹ Über den Ursprung dieser Lesart vgl. W. Bousset in der Theol. Literaturzeitung 1894, 655.

ergeht, die dergleichen treiben. (3) Meinst du aber dies, o Mensch, der du diejenigen, die dergleichen treiben, richtest und es selbst tust, daß du für deine Person dem Gerichte Gottes entinnen werdest? (4) Oder verachtest du den Reichtum seiner Güte und Geduld und Langmut, indem du nicht erkennst, daß Gottes Güte dich zur Buße treibt? (5) In Gemäßheit deiner Hartnäckigkeit aber und der Unbußfertigkeit deines Herzens häufst du dir Zorn auf am Tage des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, (6) welcher einem jeden vergelten wird nach seinen Werken, (7) denjenigen, welche mit Ausdauer im guten Werke Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit erstreben, ewiges Leben, (8) denjenigen aber, welche widerspenstig sind und der Wahrheit ungehorsam, gehorsam aber der Ungerechtigkeit, Zorn und Grimm. (9) Trübsal und Bedrängnis über jede Menschenseele, welche das Böse tut, erstens den Juden und sodann den Hellenen, (10) Herrlichkeit aber und Ehre und Friede einem jeden, der das Gute tut, erstens dem Juden und sodann dem Hellenen! (11) Denn es gibt kein Ansehen der Person bei Gott.“

V. 1 wird ein Mensch oder eine Klasse von Menschen angedet, welche sich zu Richtern über die Sünden anderer Menschen aufwerfen, aber selbst denselben Sünden ergeben sind. Die folgenden Verse zeigen unzweideutig, daß die Juden gemeint sind, welche hochmütig und selbstgefällig auf die verkommenen Heiden herabzusehen pflegten. ὦ ἄνθρωπε πᾶς ist deshalb soviel als „o Mensch, auch wenn du kein Heide, auch wenn du ein Jude bist“. Auch die Juden sind unentschuldigbar, wenn sie über die Heiden zu Gericht sitzen, ja sie sprechen eben damit, daß sie die Heiden richten, sich selbst das Urteil, weil sie ihrerseits dasselbe treiben, dessen sie die Heiden anklagen. ἐν ᾧ ist wohl = ἐν τούτῳ ὅτι, „damit daß“, nicht ἐν

τούτω ἐν ᾧ, „in dem Punkte, in welchem“¹. Inwiefern aber kann die Unentschuldbarkeit der Juden mit διό, „propter quod“ Vulgata, als Folgerung aus dem Vorausgegangenen eingeführt werden? διό muß besagen wollen „wegen der allgemeinen Lasterhaftigkeit“, obwohl allerdings vorhin nur von der Lasterhaftigkeit der Heiden gehandelt worden. Die Lasterhaftigkeit der Juden wird vorweggenommen, hier 2, 1, und ebenso 2, 21 ff. schon vorausgesetzt, während der Beweis für dieselbe erst 3, 10 ff. nachgeholt wird. Steht also dem Menschen das Richten nicht zu, so ist hingegen sattsam bekannt², daß das Gericht oder Strafurteil Gottes über alle Übeltäter ergeht, und zwar „der Wahrheit gemäß“, dem Tatbestande entsprechend, mit unbeirrbarer Sachlichkeit V. 2. Zu meinen, daß ein Schuldiger um persönlicher Vorzüge willen dem Gerichte Gottes entrinnen werde, ist handgreifliche Torheit V. 3. Der Nachdruck fällt natürlich auf σύ, „du für deine Person“, nämlich du Jude im Gegensatz zum Heiden. Auch würde es eine gefährliche Täuschung sein, den Umstand, daß die Sünde bisher unbestraft geblieben, dahin deuten zu wollen, daß sie wohl überhaupt nicht bestraft werde V. 4. Es ist nur die überschwengliche Liebe Gottes, „der Reichtum seiner Güte und Geduld und Langmut“, welcher dem Sünder Zeit gewährt, durch Bekehrung dem Arme der Gerechtigkeit zuvorzukommen. μακροθυμία, eigentlich eine Gemütsverfassung, bei welcher es lange währt, bis der Zorn losbricht, ist ein hebraisierendes Gebilde der Siebzig, welches in „longanimitas“, in „Langmut“ usf. nachgeahmt ward. τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ ist die Güte Gottes im konkreten Einzelfall, während ἡ χρηστότης die Güte an und für sich ist. Die „Verachtung“ dieser Güte, d. i. der Mißbrauch oder die Vernachlässigung der gewährten Gnadenfrist, erhöht die Ver-

¹ Zum Schlusse des V. 1 hat es in der Vulgata ursprünglich, dem Griechischen entsprechend, geheißen „eadem enim agis qui iudicas“, nicht quae iudicas“.

² V. 2 ist οἶδμεν δέ weit stärker bezeugt als οἶδμεν γάρ. Die Vulgata hatte jedoch von Anfang an „scimus enim“.

antwortlichkeit V. 5. Durch seine Unbußfertigkeit und nach Maßgabe derselben sammelt der Sünder sich selbst eine wachsende Fülle, eine grausige Masse von Zorn. Und auflodern wird dieser Zorn an jenem Tage, welcher nur dem Zorne und der Gerechtigkeit gehört, „dem Tage des Zornes und der Offenbarung“, d. i. der tatsächlichen Erscheinung „des gerechten Gerichtes Gottes“, dem Tag des allgemeinen Weltgerichtes, an welchem Gott „einem jeden vergelten wird nach seinen Werken“ oder seiner gesamten Selbstbetätigung V. 6.

Dieses schlichte Sätzchen, ὅς ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, noch dazu dem Alten Testamente entlehnt (Ps. 62, 13; Spr. 24, 12), sollte seltsamerweise auch ein Gegenstand exegetischer Streitverhandlungen werden. Den alten Erklärern hat es Anlaß gegeben, die Gläubigen zu mahnen, daß der Glaube allein nicht zum Heile genüge¹. Seit dem 16. Jahrhundert hat man die verschiedensten Wege beschritten, den Worten einen andern Sinn abzugewinnen, weil man entdeckt zu haben meinte, daß Paulus selbst an andern Stellen den Glauben allein als zum Heile genügend erkläre². In Wirklichkeit hat Paulus immer nur gelehrt, daß der Glaube zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade genüge, zur Erlangung der ewigen Seligkeit hingegen ein Leben nach dem Glauben oder die Erfüllung der Gebote oder gute Werke gefordert werden.

Gleich die nächstfolgenden Verse unterstreichen diese Forderung auf das nachdrücklichste. Der Tag des gerechten Gerichtes wird die Menschen in zwei Gruppen scheiden. Ewiges Leben wird Gott nach V. 7 denjenigen zuerkennen, welche „mit Ausdauer im guten Werke“, also durch beharrliches Gutes-tun, „Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit erstreben“

¹ So schon Origenes z. d. St.: „Aedificentur fideles, ne putent sibi hoc solum sufficere posse quod credunt, sed sciant iustum iudicium Dei reddere unicuique secundum opera sua.“

² Vgl. etwa B. Weiß z. d. St. Neuere hier einschlägige Literatur bezeichnet R. Thieme in der Realenzykl. f. prot. Theol. und Kirche³ XXI (1908) 114 s. v. „Werke, gute“.

oder zu erlangen sich bemühen. Hier haben wir also auch das Wort ἔργον ἀγαθόν, als Kollektivum gebraucht. Die gehäuften Worte „Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit“ wollen vermutlich andeuten, daß es sich allerdings um ein Ziel handelt, welches des Schweißes der Edlen wert ist. „Zorn und Grimm“ wird nach V. 8 der Anteil derjenigen sein, „welche widerspenstig sind und der Wahrheit ungehorsam, gehorsam aber der Ungerechtigkeit“. ἐπιθεία ist soviel als Streitsucht, Widersetzlichkeit oder Widerspenstigkeit, „contentio“ Vulgata, und οἱ ἐξ ἐπιθείας scil. ὄντες, „die Leute der Widerspenstigkeit“, ist eine dem Apostel geläufige Umschreibung des Adjektivs. Phil. 1, 17 werden judaisierende Irrlehrer οἱ ἐξ ἐπιθείας genannt, und hier stehen verstockte Ungläubige in Rede, „der Wahrheit ungehorsam“, d. h. dem Evangelium den Glauben verweigernd (vgl. zu 1, 5), „gehorsam aber der Ungerechtigkeit“; zu der Wendung πειθομένοις hat das vorausgehende ἀπειθοῦσι geführt. Wenn somit der drohende V. 8, im Unterschied von dem verheißenden V. 7, einen gewissen antijüdischen Klang annimmt, so gründet dies darin, daß die ganze Ausführung ihre Spitze gegen den jüdischen Dünkel kehrt. Der Nominativ ὀργή καὶ θυμός, statt dessen man den Akkusativ erwarten sollte (vgl. ζωὴν αἰώνιον V. 7), mag „mehr ‚oratio variata‘ als Anakoluth“ genannt werden¹. Nicht ohne eine gewisse Feierlichkeit wiederholt der Apostel die beiden letzten Sätze, in umgekehrter Ordnung, V. 9—10 noch einmal, um keinen Zweifel darüber zu lassen, daß das κατὰ τὰ ἔργα V. 6 für Juden und Heiden in gleicher Weise gilt. Den Juden verbleibt nur der Ehrevortritt in der Aufzählung (vgl. zu 1, 16). Das hebraisierende πᾶσα ψυχὴ ἀνθρώπου V. 9 greift womöglich noch weiter als das einfache πᾶς V. 10. Aus κατεργάζεσθαι τὸ κακόν, „das Böse verüben“, und ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν, „das Gute üben“, spricht unverkennbar die Absicht, gerade die ἔργα als den springenden Punkt hinzustellen. Das

¹ So Blafß bei Blafß-Debrunner a. a. O. 277.

wiederum hebraisierende προσωποληψία V. 11, Parteilichkeit, insbesondere vonseiten des Richters, tritt erst im Neuen Testamente auf, in der Vulgata ursprünglich „personarum acceptio“, heute „acceptio personarum“. Ausgeschlossen werden soll natürlich eine Parteilichkeit Gottes zu Gunsten der Juden.

„(12) Denn alle, welche ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz zu Grunde gehen, und alle, welche im Gesetz gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden. (13) Denn nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott, sondern die Befolger des Gesetzes werden für gerecht erklärt werden — (14) denn wenn Heiden, die doch das Gesetz nicht haben, von Natur aus tun, was im Gesetze steht, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz, (15) da sie ja zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihren Herzen geschrieben steht, indem ihr eigenes Gewissen Zeugnis ablegt und die Gedanken untereinander sich anklagen oder auch verteidigen — (16) an dem Tage, da Gott das Verborgene der Menschen richten wird, nach meinem Evangelium durch Jesus Christus.“

νόμος V. 12—13 ist, wiewohl artikellos, das mosaische Gesetz, dessen Besitz den Ruhmestitel der Juden bildete (vgl. V. 17 ff.). ἀνόμως ist demgemäß soviel als ohne Besitz oder ohne Kenntnis des mosaischen Gesetzes, ἐν νόμῳ soviel als im Umkreis, also mit Kenntnis oder trotz Kenntnis des mosaischen Gesetzes (vgl. 1 Kor. 9, 20 f.). Wer ohne Kenntnis des Gesetzes gesündigt hat, wird dem Verderben anheimfallen, und wer trotz Kenntnis des Gesetzes gesündigt hat, wird dem Richterspruche des Gesetzes selbst unterliegen. Mit andern Worten: Die Sünde des Juden wird ebensowohl bestraft werden wie die Sünde des Heiden. Denn nicht die Kenner oder „Hörer“ des Gesetzes sind gerecht „bei Gott“, in den Augen oder nach

dem Urteile Gottes, sondern die „Täter“ oder Befolger des Gesetzes werden am Tage des Gerichtes von Gott für gerecht erklärt werden V. 13. Von ἀκροαταὶ νόμου spricht der Apostel ohne Zweifel deshalb, weil das Gesetz am Sabbat in den Synagogen vorgelesen wurde (Apg. 15, 21; 2 Kor. 3, 14 f.). Das in der Folge noch häufiger auftretende Verbum δικαιοῶ hat, wie überhaupt die von einem Namen abgeleiteten Verba auf ὦν, zunächst „faktitive“ Bedeutung: „gerecht machen“; vom Richter gebraucht, wie hier, ist es „für gerecht erklären“ oder als „gerecht anerkennen“. Daß nur von der Anerkennung oder Bestätigung einer wirklich vorhandenen Gerechtigkeit, nicht von der Zuerkennung oder Anrechnung einer nicht vorhandenen Gerechtigkeit die Rede ist, kann um so weniger zweifelhaft sein, als δικαιωθήσονται in Parallele tritt zu δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ¹. Übrigens wird der Satz V. 13 abgebrochen. In einer Zwischenbemerkung V. 14—15 will der Apostel auf die durch V. 12—13 herausgeforderte Frage antworten, wie denn die Heiden, obwohl nicht Hörer des Gesetzes, dennoch Befolger des Gesetzes sein können. Erst V. 16 wird dann V. 13 zu Ende geführt.

Die Heiden, besagt V. 14, haben auch ein Gesetz, welches sie über ihre Pflichten belehrt, eingegraben in ihre vernünftige Natur, und das beweisen sie mitunter selbst durch die Tat, indem sie dem mosaischen Gesetze entsprechend handeln, ohne das mosaische Gesetz zu kennen. φύσει, „naturaliter“ Vulgata, ist soviel als durch ihre vernünftige Natur belehrt und angetrieben, nicht durch das mosaische Gesetz oder ein anderes geschriebenes Gesetz. Treffend Chrysostomus: φύσει = τοῖς ἐκ φύσεως λογισμοῖς, „kraft der natürlichen Vernunftkenntnis“; treffend auch der Ambrosiaster: naturaliter = „natura duce“

¹ Eine unbefangene Würdigung des V. 13 zeigt deutlich, daß die Gerechtigkeit für Paulus etwas dem Menschen innerlich Anhaftendes, nicht etwas ihm Imputiertes ist. Darüber mehr bei Ch. Cholmondeley, The Passage of the four γάρ — A new Explanation of Rom. 2, 11—16, London 1880. Vgl. unten zu 3, 26.

oder „per rationem naturae“¹. Unzutreffend Pelagius und seine Freunde: naturaliter = „natura sola, sine gratia“; unzutreffend auch ihr Gegner Augustinus: naturaliter = „natura per gratiam reparata“². Mit diesen letzteren Deutungen wird ein Gesichtspunkt eingetragen, welcher ganz außerhalb des Zusammenhanges liegt. Der Apostel will nur feststellen, daß auch Heiden, dem Antrieb ihrer vernünftigen Natur folgend, gesetzmäßig handeln, ohne auf die Frage, ob sie aus eigener Kraft oder unter Beihilfe übernatürlicher Gnade handeln, irgendwie einzugehen. Ohne Zweifel aber will er mit den Worten ὅταν ποιῶσιν nicht etwa einen bloß möglichen, sondern einen wirklichen, der Erfahrung entnommenen Fall setzen, der freilich infolge der sittlichen Verkommenheit der Heiden (1, 18 ff.) verhältnismäßig selten eintritt. Das soll vielleicht dadurch angedeutet werden, daß das Subjekt ἔθνη, nicht τὰ ἔθνη lautet: einzelne, nicht alle Heiden. τὰ τοῦ νόμου ist das, was zum Gesetz gehört, d. h. das, was das Gesetz verlangt. Gemeint ist der Kern und Stern der sittlichen Vorschriften des mosaischen Gesetzes, die ersten Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen den Nächsten betreffend. Ein Bewußtsein um diese Pflichten, eine Kenntnis der von Gott gewollten Weltordnung wohnt dem Menschen als dem Ebenbilde Gottes von Natur aus inne, das sog. Naturgesetz oder natürliche Sittengesetz³. Und weil sie ein solches Gesetz in der eigenen Brust

¹ Tertullian wird das Wort von der Menschenseele, die von Natur aus Christin sei (testimonium animae naturaliter christianae, Apol. 17), auch unserer Stelle entnommen haben, und es war durchaus im Sinne des Apostels, wenn er die Menschennatur die Lehrmeisterin und die Seele die Schülerin nannte (magistra natura, anima discipula, De test. an. 5).

² Siehe Aug., De spir. et lit. 27, 47; C. Iul. 4, 3, 25.

³ Heidnische Zeugnisse über das natürliche Sittengesetz finden sich bei R. Hirzel, Ἀγραφὸς Νόμος: Abhandlungen der kgl. sächs. Ges. d. Wiss., Philol.-hist. Kl. Bd. 20, Leipzig 1903, Nr. 1. Plutarch hat auf die Frage: „Wer soll den Regenten regieren?“ geantwortet: „Das Gesetz, nicht das auf Papier oder auf Holz geschriebene, sondern die lebendige Vernunft in seinem Innern“ (οὐκ ἐν βιβλίοις ἔξω γεγραμμένος οὐδὲ τισι ξύλοις, ἀλλ' ἐμψυχος ὢν ἐν αὐτῷ λόγος, Ad principem ineruditum 3). Cicero spricht

tragen, sind die Heiden nach dem wuchtigen Ausdruck des Apostels „sich selbst Gesetz“. Deshalb also können auch sie gesetzmäßig handeln, ohne das Gesetz zu kennen, weil sie sich selbst das vorschreiben, was den Juden das Gesetz vorschreibt.

In V. 15 erfährt der Ausdruck $\epsilon\lambda\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ eine nähere Erläuterung: „da sie ja zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihren Herzen geschrieben steht.“ Durch ihr gesetzmäßiges Handeln, welches, wie schon V. 14 angedeutet ward, das Echo eines ihnen kundgemachten Gesetzes ist, beweisen sie, daß die Forderungen des Gesetzes „in ihren Herzen“, d. h. in ihrer Vernunft (vgl. zu 1, 21) „geschrieben stehen“, nämlich als Norm und Richtschnur, geschrieben gleichsam mit leuchtenden Lettern von der Hand des Schöpfers selbst. $\tau\omicron\ \epsilon\rho\gamma\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ (kollektiv = $\epsilon\rho\gamma\alpha\ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ 3, 20 28 = $\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ V. 14) ist das dem Gesetze entsprechende oder vom Gesetze verlangte Tun und Lassen, zusammenfassende Bezeichnung der Forderungen des Gesetzes¹. Diese Forderungen werden ihnen immer wieder bezeugt und eingeschränkt durch ihr eigenes Gewissen, $\alpha\upsilon\tau\omega\nu\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$, jene innere Stimme, die, so oft sie zu freigewollter Tätigkeit schreiten, gebietet oder verbietet, antreibt oder abschreckt. Und nach geschehener Tat ertönt diese Stimme von neuem, „indem die Gedanken, $\omicron\iota\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\iota$, untereinander sich anklagen oder auch verteidigen“. Hat das Gewissen vorhin gemahnt oder gewarnt, so übt es nunmehr Gericht, indem es durch seinen Tadel bestraft oder auch durch seinen Beifall belohnt; „oder auch“, $\eta\ \kappa\alpha\iota$, weil häufiger Tadel, Beifall seltener erfolgt. Der Apostel beschreibt also in Kürze die Funktionen des vorausgehenden und des nachfolgenden Gewissens. Andere wollen schon unter der $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ das nach-

von einer „non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa adripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus“ (Pro Milone 4, 10).

¹ Mit Quirnbach (Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis 71 f.) $\tau\omicron\ \epsilon\rho\gamma\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ „die Tätigkeit des Gesetzes“ zu übersetzen und unter dieser Tätigkeit „das Gebieten und Verbieten“ zu verstehen, geht nicht an.

folgende oder richtende Gewissen verstehen und unter den λογισμοί die Gedanken oder Urteile anderer Heiden, die die Tat des handelnden Subjektes mißbilligen oder auch gutheißen, so daß nicht zwischen dem vorausgehenden und dem nachfolgenden Gewissen, sondern zwischen dem Spruche des eigenen Gewissens und dem Urteil der Mitmenschen unterschieden würde. Aber das Fehlen eines Hinweises auf das vorausgehende Gewissen und die Einführung anderer durch „die Gedanken“ würde sehr auffällig sein.

Nachdem Paulus in dieser kleinen, inhaltlich jedoch bedeutsamen Abschweifung V. 14—15 dargetan, daß auch die Heiden Befolger des mosaischen Gesetzes sein können, trägt er V. 16 den vorhin unterdrückten Schluß des V. 13 nach. Dem Futurum δικαιωθήσονται V. 13 entsprechend, wird V. 16 κρινεῖ, nicht κρίνει zu lesen sein. Daß „das Verborgene“ oder das Innere der Menschen als der Gegenstand des Gerichtes genannt wird, ist wohl dadurch veranlaßt, daß soeben V. 15 von Herzen und Gewissen und Gedanken gesprochen worden war. In der Bemerkung, daß nach der Lehre des Apostels Gott durch Jesus Christus Gericht halten wird (vgl. Apg. 17, 31; 2 Kor. 5. 10), mag schon eine gewisse Drohung gegen den ungläubigen Juden enthalten sein, der sofort, V. 17 ff., in lebendiger Apostrophe zur Rede gestellt wird.

b) Nach dem Gesagten ist es eine große Torheit, wenn der Jude sich des Besitzes des Gesetzes rühmt, aber nicht auf Beobachtung des Gesetzes bedacht ist 2, 17—29.

„(17) Wenn du dich aber Jude nennst und dich auf das Gesetz steifest und dich Gottes rühmst (18) und den Willen kennst und das Bessere zu würdigen weißt, unterrichtet aus dem Gesetze, (19) und das Vertrauen hast, du seist ein Führer der Blinden, ein Licht derer, die im Finstern sitzen, (20) ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen, der im Gesetze das Abbild der Erkenntnis und der Wahrheit besitzt . . . (21) Du

nun, der du einen andern belehrst, du belehrst dich selbst nicht? Der du predigst, nicht zu stehlen, du stiehlest? (22) Der du sagst, man solle nicht die Ehe brechen, du brichst die Ehe? Der du die Götzenbilder verabscheust, du treibst Tempelraub? (23) Während du dich des Gesetzes rühmst, verunehrst du Gott durch Übertretung des Gesetzes. (24) Denn ‚der Name Gottes wird um euretwillen bei den Heiden verlästert‘, wie geschrieben steht.“

In einem lang ausgesponnenen Vordersatze V. 17—20 wird nicht ohne schmerzliche Ironie jene Vorzugsstellung geschildert, welche der Jude gegenüber dem Heiden beanspruchte. „Jude“ V. 17 lautete der gemeinsame Name der Angehörigen des auserwählten Volkes (vgl. V. 29). Das Gesetz war die Urkunde und die Bürgschaft ihrer Sonderrechte. Gott hatte ihr König sein wollen (Theokratie). Der Jude war also wohl berechtigt, sich auf das Gesetz zu steifen und sich Gottes zu rühmen. καυχᾶσθαι, „sich rühmen“, d. h. mit Herz und Mund sich der Sache freuen, ist ein Lieblingswort des Apostels. Dank dem Gesetze ist der Jude genau unterrichtet über den Willen Gottes und weiß im einzelnen zwischen Gut und Böses mit Sicherheit zu unterscheiden V. 18. τὸ θέλημα kann nur der allein maßgebende Wille Gottes sein. τὰ διαφέροντα ist das Bessere, nämlich das Gute im Unterschiede vom Bösen. So fühlt sich der Jude als „einen Führer der Blinden, ein Licht derer, die im Finstern sitzen“ usf. V. 19 f. Natürlich sind unter den Blinden und den entsprechenden Synonyma alle Nichtjuden verstanden. Ihnen allen gegenüber besitzt der Jude und er allein im Gesetze „das Abbild der Erkenntnis und der Wahrheit“, d. i. die getreue Darstellung der religiös-sittlichen Wahrheit, soweit sie überhaupt dem Menschen erkennbar ist. In geradliniger Fortsetzung des Vordersatzes würde sich V. 21 der Nachsatz ergeben haben: „so solltest du dich doch vor allem selbst eines gesetzmäßigen Lebenswandels befleißigen“. Paulus

gibt indessen seiner Strafrede eine neue Wendung, um in kurzen Fragen, die wie Schläge wirken, desto schärfer das widerspruchsvolle Verhalten der Juden zu geißeln. ἱεροσυλεῖν V. 22, „sacrilegium facere“ Vulgata, ist mit Chrysostomus in seinem eigentlichen Sinne zu nehmen, „Tempelraub treiben“, nämlich heidnische Tempel berauben: „der du die Götzenbilder verabscheust, du vergreifst dich an dem Gold und Silber der Götzentempel?“ Fälschlich hat man an irgend eine Beraubung oder auch Verunehrung des jüdischen Tempels gedacht. V. 23, welcher die Partizipialkonstruktion verläßt, ist wohl nicht mehr als Frage, sondern als Aussage zu fassen: „während du dich des Gesetzes rühmst, verunehrst du den Gesetzgeber durch Übertretung des Gesetzes.“ Mehr noch, ihr gebt, dem Worte des Propheten gemäß, auch den Heiden Anlaß, den Namen Gottes oder Gott zu verlästern, indem die Heiden aus eurer Lasterhaftigkeit auf Unheiligkeit eures Gottes schließen zu dürfen glauben V. 24. Das Wort des Propheten ist Is. 52, 5 nach dem Texte der Siebzig¹.

„(25) Die Beschneidung nützt zwar, wenn du das Gesetz befolgst. Wenn du aber ein Übertreter des Gesetzes bist, so ist deine Beschneidung Vorhaut geworden. (26) Wenn nun die Vorhaut die Satzungen des Gesetzes beobachtet, wird nicht seine Vorhaut als Beschneidung angerechnet werden? (27) Ja, richten wird die von Natur aus vorhandene Vorhaut, die das Gesetz erfüllt, dich, der du bei Buchstaben und Beschneidung ein Übertreter des Gesetzes bist. (28) Denn nicht, wer äußerlich Jude ist, ist wahrer Jude, und nicht die äußerlich, im Fleische, vorhandene Beschneidung ist wahre Beschneidung, (29) sondern wer im verborgenen Jude ist, (ist wahrer Jude) und die Beschneidung des Herzens, in Kraft des Geistes, nicht in Kraft des Buchstabens, (ist wahre Beschneidung),

¹ Unrichtig die Vulgata V. 24: „per vos“ statt „propter vos“.

und ein solcher Jude erhält sein Lob nicht von Menschen, aber von Gott.“

Die Beschneidung, das Wahrzeichen der Zugehörigkeit zum Gottesvolke, bringt dem Juden nur dann Nutzen, wenn er das Gesetz befolgt; ist er aber ein Übertreter des Gesetzes, so ist seine Beschneidung „Vorhaut geworden“ V. 25, d. h. nicht bloß völlig entwertet, sondern sogar in ihr Gegenteil verkehrt, weil ja die Beschneidung in der künstlichen Hinwegnahme der natürlichen Vorhaut bestand. Daraus ist auch schon zu folgern, daß, wenn ein Unbeschnittener die Vorschriften des Gesetzes beobachtet, seine Unbeschnitteneit nicht mehr als Mangel beurteilt, seine Vorhaut vielmehr „als Beschneidung angerechnet werden wird“ V. 26. ἡ ἀκροβυστία, personifiziert, ist der Vorhäutige, der Unbeschnittene, und ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ ist dann die Vorhaut des Unbeschnittenen, freilich eine harte Redeweise. Daß der Unbeschnittene oder der Heide in und mit dem Naturgesetze auch das mosaische Gesetz oder doch die wichtigsten Gebote desselben befolgen kann und zuweilen auch wirklich befolgt, ist V. 14 f. gesagt worden. V. 27 ist nicht Fortsetzung der Frage des V. 26, sondern Antwort auf diese Frage: Ja, ein solcher gewissenhafter Heide wird am Tage des Gerichtes dem gewissenlosen Juden das Urteil sprechen. Hier wird der Heide ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία genannt, weil seine durch Geburt überkommene Vorhaut in Gegensatz gebracht wird zu jener selbstverschuldeten Vorhaut des das Gesetz übertretenden Juden V. 25. τελεῖν entspricht dem φυλάσσειν V. 26, will aber nicht von einer vollständigen Erfüllung des mosaischen Gesetzes verstanden sein. Der gewissenlose Jude hingegen übertritt das Gesetz διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς, d. i. trotz des Besitzes des Gesetzes und des Vorhandenseins der Beschneidung. Dieser Jude und diese Beschneidung entsprechen nicht den Absichten und Anforderungen Gottes V. 28 bis 29. Gott sieht auf das Innere. Er verlangt eine Beschneidung, die durch die Beschneidung des Fleisches nur ver-

sinnbildet wird, eine „Beschneidung des Herzens“, d. h. eine Bekämpfung und Unterdrückung des Hanges zum Bösen oder der unordentlichen Begierlichkeit. Diese wahre Beschneidung aber ist das Werk übernatürlicher Gnade. ἐν πνεύματι V. 29 steht nicht im Gegensatz zu ἐν σαρκί V. 28, wie wenn von einer Beschneidung im Geiste oder am Geiste die Rede wäre, nachdem ja doch die Innerlichkeit der fraglichen Beschneidung schon durch περιτομή καρδίας sattem gekennzeichnet ist. ἐν πνεύματι wird vielmehr genauer bestimmt durch οὐ γράμματι, indem nach stehendem paulinischen Sprachgebrauch unter πνεῦμα die Gnade des Heiligen Geistes und unter γράμμα der Buchstabe des mosaischen Gesetzes verstanden ist (vgl. 7, 6; 2 Kor. 3, 6), während ἐν instrumentale Bedeutung hat: die Beschneidung des Fleisches wird in Kraft des Buchstabens vollzogen, die Beschneidung des Herzens in Kraft der Gnade. Nicht der äußerlich, sondern der innerlich Beschnittene ist der wahre Jude, der Jude, der seines Namens wert ist, der sein Lob, d. h. das Lob, welches er in und mit seinem Namen beansprucht, vonseiten Gottes erhält. Ἰουδαῖος (יְהוּדָי) heißt „lobenswert“, „preiswürdig“ (vgl. Gen. 49, 8). οὐ ist über den zuletzt vorangegangenen Satz hinweg auf Ἰουδαῖος zurückzubeziehen¹.

c) Allerdings hat der Jude manches vor dem Heiden voraus 3, 1—8.

„(1) Was ist denn nun das, was der Jude voraushat? oder welches ist der Nutzen der Beschneidung? (2) Viel, nach jeder Richtung hin. Zuvörderst daß sie mit den Aussprüchen Gottes betraut worden sind. (3) Denn wie? wenn einige ungläubig geworden, wird etwa ihr Unglaube die Treue Gottes aufheben? (4) Das sei fern! Gott vielmehr soll wahrhaft sein, jeder Mensch aber ein Lügner, wie geschrieben steht: ,damit du gerechtfertigt werdest

¹ Die Worte über den wahren Juden finden übrigens nicht bloß auf Judenchristen Anwendung (Zahn z. d. St.), sondern auch auf die Gerechten des Alten Bundes.

in deinen Worten und siegest, wenn du gerichtet wirst'. (5) Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht stellt, was werden wir sagen? ist etwa Gott ungerecht, wenn er Zorn verhängt? Ich rede nach Menschenart. (6) Das sei fern! Denn wie wird Gott sonst die Welt richten? (7) Wenn nämlich die Wahrhaftigkeit Gottes sich auf Grund meiner Lüge um so glänzender bewährt hat zu seiner Ehre (und infolgedessen meine Lüge vor Strafe geschützt sein soll), warum werde ich dann noch als Sünder gerichtet? (8) und warum sollten wir nicht (sagen), wie wir verlästert werden, und wie einige behaupten, daß wir sagen: wir wollen das Böse tun, damit das Gute komme? Das Gericht solcher Menschen ist gerecht.“

Die Fragen V. 1, die sich dem Sinne nach decken, schließen selbst schon die Anerkennung in sich, daß der Jude doch noch Vorzüge vor dem Heiden besitzt, und die Antwort V. 2, die der Form nach auf die erste Frage zielt, behauptet eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Vorzügen. Das κατὰ πάντα τρόπον enthält freilich, wie gewöhnlich, eine Hyperbel, da ja schon nachgewiesen wurde, daß in dem wichtigsten Punkte, in der Verpflichtung zur Beobachtung des göttlichen Gesetzes, von einem Vorzug des Juden vor dem Heiden nicht die Rede sein kann. Ein unleugbarer Vorzug aber liegt zuvörderst darin¹, daß „die Aussprüche Gottes“, d. h. die alttestamentlichen Gottesoffenbarungen und insbesondere die messianischen Heilsverheißungen, den Juden übergeben worden sind. Denn, fügt V. 3 bei, wenn ein Teil der Juden sich ungläubig von dem Messias abgewandt hat, so darf man nicht glauben, daß Gott sich deshalb von der Einlösung seiner Versprechungen entbunden erachte, die

¹ Es wird zu lesen sein: πρῶτον μὲν (ohne γάρ) ὅτι ἐπιστεύθησαν. Origenes las: πρῶτοι γάρ ἐπιστεύθησαν (Bauernfeind, Der Römerbrieftext des Origenes 35 50 96).

Juden somit keinen Vorteil aus diesen Versprechungen ziehen werden. ἡπίστησαν, ein herber Gegensatz zu ἐπιστεύθησαν V. 2, ist von Unglauben, nicht von Untreue in Erfüllung des Gesetzes, zu verstehen und speziell auf das Verhalten der großen Masse des Volkes gegenüber dem Herrn und den Aposteln zu beziehen. τινές, sagt Paulus, obwohl ein viel vollerer Ausdruck am Platz gewesen wäre, um das Gewicht des Bedenkens von vornherein abzuschwächen (ebenso 11, 17)¹. Das Verbum καταργεῖν, „zunichtemachen“, kommt in den paulinischen Briefen fünfundzwanzigmal vor. μὴ γένοιτο V. 4, eine schroffe Verneinungsformel, „nimmermehr“, wird in unserem Briefe zehnmal gebraucht. Zur Sicherstellung der unbedingten Zuverlässigkeit Gottes genügt dem Apostel der Hinweis darauf, daß Gott als schlechthin wahrhaft gelten müsse und Lügenhaftigkeit nur aufseiten des Menschen zu finden sei. Das Wort des Psalmisten, daß jeder Mensch ein Lügner, Ps. 116, 11, wird, ohne als Zitat gekennzeichnet zu sein, in den Text verwoben und sodann, ausdrücklich als biblische Beweisstelle eingeführt, das Wort eines andern Psalmisten, des königlichen Sängers, angeschlossen, der seine Schuld rückhaltlos bekennen wollte, um dadurch jeden Widerspruch gegen das Strafurteil Gottes verstummen zu machen, Ps. 51, 6, nach der Fassung der Siebzig².

Aus Anlaß dieser Verteidigung der Treue Gottes schweift nun Paulus von seinem Gegenstande ab, so daß dem πρῶτον μὲν V. 2 kein ἔπειτα δέ folgt und weitere Vorzüge der Juden überhaupt nicht mehr genannt werden, bis 9, 4f., in ganz anderem Zusammenhange, von neuem die Rede auf diese Vorzüge kommt. In dem V. 4 angezogenen Worte des königlichen Sängers war der Gedanke enthalten, daß Gottes Heiligkeit

¹ Doch beweist τινές, daß ἡπίστησαν nicht Untreue in Erfüllung des Gesetzes bedeutet. Denn Untreue in Erfüllung des Gesetzes wird V. 9 ff. mit Nachdruck allen ohne Ausnahme, nicht einigen, zur Last gelegt.

² Einläßlicher wird die unverbrüchliche Treue Gottes gegen sein ungehöriges und ungläubiges Volk in Kap. 11 nachgewiesen.

um so heller erstrahlt, wenn ihr die menschliche Sündhaftigkeit gegenübergestellt wird, und dieser Gedanke hätte zu der Folgerung mißbraucht werden können, daß Gott die Sünde gerechterweise nicht bestrafen dürfe, weil sie doch zu seiner eigenen Verherrlichung beitrage V. 5. Einer solchen Folgerung entgegenzutreten, möchte aber der Apostel um so weniger unterlassen, als er noch mit dem Nachweise beschäftigt ist, daß die Juden, ebenso wie die Heiden, ihrer Sündhaftigkeit wegen dem göttlichen Zorne verfallen sind. Freilich, meint er, kann nur ein unerleuchteter Mensch eine derartige Einwendung erheben wollen; κατὰ ἄνθρωπον λέγω (vgl. ἀνθρώπινον λέγω 6, 19). Denn daß Gott die Sünde bestraft, daß er sich folglich durch Bestrafung der Sünde keiner Ungerechtigkeit schuldig machen kann, erhellt schon aus der allgemein, auch von den Juden anerkannten Wahrheit, daß Gott die Welt richten wird V. 6. Würde er die Sünde nicht bestrafen dürfen, weil dieselbe schließlich einem guten Zwecke dienen muß, so würde zu einer richterlichen Tätigkeit jeder Anlaß, jeder Gegenstand fehlen. Ein Einzelfall soll das Argument veranschaulichen V. 7: wenn nämlich meine Lüge zu vollerer Offenbarung oder größerer Verherrlichung der Wahrhaftigkeit Gottes geführt hat und infolgedessen meine Lüge ein Anrecht auf Straflosigkeit erlangt haben soll, wie kann ich dann noch meiner Lüge wegen als Sünder gerichtet werden? Der Vordersatz des V. 7 will also dem Einwande des V. 5 entsprechend ergänzt und abgerundet sein. περισσεύειν „über das gewöhnliche Maß hinausgehen“, ist wiederum ein Lieblingsausdruck des Apostels. Zu Eingang des V. 8 sollte man καὶ μὴ λέγωμεν erwarten, und das Fehlen eines λέγωμεν wird wohl nur darauf beruhen, daß der Apostel ursprünglich καὶ μὴ ποιήσωμεν τὰ κακά . . . , „und warum sollten wir nicht das Böse tun“ . . . , zu schreiben gedachte und erst durch die Erinnerung an gegnerische Verdrehungen seiner Lehre zur Einschaltung des Zwischensatzes καθὼς βλασφημούμεθα . . . veranlaßt wurde. Jedenfalls wird V. 8 der Einwendung des V. 5 ein zweites

Argument entgegengehalten: daß dieselbe nämlich den abscheulichen Satz in sich schließe, man dürfe das Böse tun, damit das Gute komme, oder der gute Zweck heilige das schlechte Mittel. Dieser Satz, welcher allerdings alle Sittlichkeit aufhebt, verdient nach dem Empfinden des Apostels keine weitere Widerlegung; wer ihn vertreten will, verfällt offenbar gerechterweise dem Gerichte: ὧν ist nicht auf τινές, die Lästerner oder Verleumder, zu beziehen, sondern auf die Vertreter des dem Apostel unterschobenen Satzes. Die Verleumder, welche Paulus derartige Verdrehungen in den Weg warfen, sind ohne Zweifel getaufte oder ungetaufte Juden gewesen. Daß sie an Worte wie 5, 20 angeknüpft haben, vermutete schon Chrysostomus.

d) Ungeachtet aller Vorzüge teilen die Juden insofern durchaus das Geschick der Heiden, als auch sie durch ihre Lasterhaftigkeit den Zorn Gottes herausgefordert haben 3, 9—20.

„(9) Wie nun? haben wir etwas voraus? Durchaus nicht. Denn wir haben vorhin Juden wie Hellenen beschuldigt, daß sie sämtlich im Dienste der Sünde stehen, (10) wie geschrieben steht: ‚Es gibt keinen Gerechten, auch nicht einen. (11) Es gibt keinen Verständigen, keinen, der Gott suchte. (12) Alle sind abgewichen, allzumal sind sie nichtsnutzig geworden, es gibt keinen, der Gutes täte, auch nicht einen einzigen.‘ (13) ‚Ein geöffnetes Grab ist ihre Kehle, mit ihren Zungen trogen sie‘, ‚Otterngift ist unter ihren Lippen‘. (14) ‚Ihr Mund ist voll von Fluch und Bitterkeit.‘ (15) ‚Schnell sind ihre Füße, Blut zu vergießen, (16) Zerstörung und Verderben ist auf ihren Wegen, (17) aber den Weg des Friedens erkannten sie nicht.‘ (18) ‚Gottesfurcht ist nicht vor ihren Augen.‘ (19) Wir wissen aber, daß das Gesetz alles, was es sagt, zu denen spricht, welche innerhalb des Gesetzes stehen, damit jeder Mund zum Schweigen

gebracht werde und die ganze Welt vor Gott der Strafe ver falle, (20) weil auf Grund von Gesetzeswerken kein Fleisch vor ihm gerechtfertigt werden wird, denn durch das Gesetz wird (nur) Erkenntnis der Sünde vermittelt.“

Die nötig erschienenen Vorbemerkungen sind abgeschlossen. Es wird nunmehr die wiederholt vorausgesetzte oder behauptete Lasterhaftigkeit der Juden aus den Urkunden des Alten Testaments nachgewiesen und damit zugleich die Heilsbedürftigkeit der Juden endgültig festgestellt. V. 9: „Haben wir“, nämlich wir Juden, „etwas voraus? durchaus nicht“¹, verglichen mit V. 2: „Viel, nach jeder Richtung hin“, kann zeigen, wie wenig Paulus darauf bedacht zu sein pflegt, anscheinende Widersprüche miteinander auszugleichen. In diesem Falle durfte er die Ausgleichung allerdings getrost dem Leser überlassen. Die Verse 10—12 sind aus Ps. 14, 1—3 genommen und frei nach dem Texte der Siebzig angeführt. Der Artikel in ὁ συνίων und ὁ ἐκζητών V. 11 will besagen, daß der Verständige und der Gottsuchende, nach welchem Gott laut der Psalmenstelle ausschaut, nicht zu finden ist. οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός V. 12 ist ein verstärktes οὐδὲ εἰς V. 10; vgl. das klassisch-lateinische „ad unum omnes“. Die zwei ersten Sätze des V. 13 sind aus Ps. 5, 10, ganz nach den Siebzig: wie Modergeruch dem geöffneten Grabe, so entsteigt ihrem Schlunde Lug und Trug. Der sachlichen Verwandtschaft halber wird an diese Sätze V. 13 noch ein Satz aus Ps. 140, 4, wiederum ganz nach den Siebzig, angereiht und sodann V. 14 ein Satz aus Ps. 10, 7, frei nach den Siebzig. Von Zungensünden zu Tatsünden übergehend, läßt der Apostel V. 15—17 Klagerufe aus Is. 59, 7f., frei nach den Siebzig, folgen, um endlich V. 18 mit einem allgemein gehaltenen Verwerfungsurteil aus Ps. 36, 2, genau nach den Siebzig, zu schließen. Diese mehr als beschämenden Zeugnisse, betont er dann noch

¹ οὐ πάντως ist wohl unzweifelhaft soviel als „durchaus nicht“. „nequaquam“ Vulgata, nicht aber soviel als „nicht in jeder Hinsicht“.

V. 19, beziehen sich sonder Zweifel auf die Juden: alle sind dem Alten Testament entnommen, und das ganze Alte Testament ist bekanntermaßen an die Juden gerichtet oder für die Juden bestimmt. ὁ νόμος ist, wie auch anderwärts, das Alte Testament in seiner Gesamtheit, da nicht ein einziges Glied jener Kette von Zeugnissen dem Gesetze im engeren Sinne angehört. οἱ ἐν τῷ νόμῳ sind die innerhalb des Gesetzes oder des Geltungsbereiches des Gesetzes Stehenden, die Juden im Gegensatz zu den Hellenen (vgl. 2, 12). Die Lasterhaftigkeit der Juden also wird durch das Alte Testament in so erschütternder Weise bezeugt, „damit jeder Mund“, auch der Mund des Juden, „zum Schweigen gebracht“, zum Eingeständnis seiner Schuld gezwungen „werde und die ganze Welt“, auch die jüdische Welt, „vor Gott der Strafe verfall“, ihrer Straffälligkeit vor Gott überführt sei.

Übrigens hatte das mosaische Gesetz auch nicht die Kraft und nicht die Aufgabe, den Menschen gerecht zu machen. Der erste Satz des V. 20 steht, wörtlich übereinstimmend, auch Gal. 2, 16; nur daß dort der Schluß ἐνώπιον αὐτοῦ fehlt. Wahrscheinlich hat der Apostel Ps. 143, 2: οὐ δικαιοθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν, vor Augen gehabt und seinerseits ἐξ ἔργων νόμου eingeschoben. ἔργα νόμου sind, wie schon einmal bemerkt, vom Gesetze vorgeschriebene Werke (zu 2, 15). Das hebraisierende πᾶσα σὰρξ bezeichnet die ganze Menschheit und entspricht sachlich dem πᾶς ζῶν des Psalmisten. Also: kein Mensch kann sich durch Beobachtung des Gesetzes vor Gott rechtfertigen. Steht das nicht in Widerspruch mit 2, 13: „die Befolger des Gesetzes werden für gerecht erklärt werden“? Nein. 2, 13 ist von dem Endgerichte die Rede, in welchem einem jeden vergolten wird nach seinen Werken (vgl. 2, 6). An unserer Stelle ist von der Rechtfertigung oder der Erlangung gottgefälliger Gerechtigkeit die Rede, und zu dieser verhelfen keine Werke, sondern nur der Glaube (vgl. 1, 17). Die Gerechten des Alten Bundes sind nicht durch die Beobachtung des Gesetzes, sondern durch den Glauben an den verheißenen

Erlöser gerechtfertigt worden, und ihre Beobachtung des Gesetzes war nicht die Quelle oder Ursache ihrer Rechtfertigung, sondern die Frucht oder Wirkung derselben. „Denn durch das Gesetz wird Erkenntnis der Sünde vermittelt“, nicht aber Nachlassung der Sünde oder Rechtfertigung. Das Gesetz sollte den Menschen seiner Sündhaftigkeit innewerden lassen und ihm dadurch seine Erlösungsbedürftigkeit zum Bewußtsein bringen und ihn dadurch in der Sehnsucht nach dem verheißenen Erlöser wach und warm erhalten. Näheres über die Art und Weise, wie das Gesetz Erkenntnis der Sünde vermittelte, hören wir 7, 7 ff.

Das nunmehr im Glauben an Jesus Christus allen Menschen dargebotene Heil (3, 21—30).

„(21) Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetze Gottesgerechtigkeit offenbar geworden, welche von dem Gesetze und den Propheten bezeugt wird, (22) Gottesgerechtigkeit aber vermittelt des Glaubens an Jesus Christus, für alle und über alle, welche glauben. (23) Alle nämlich haben gesündigt und ermangeln der Gottesherrlichkeit, (24) und geschenkweise sollen sie gerechtfertigt werden durch seine Gnade vermittelt der Loskaufung, die da ist in Christus Jesus, (25) den Gott als Sühnopfer hingestellt hat vermittelt des Glaubens in seinem Blute, zum Zweck des Erweises seiner Gerechtigkeit wegen des Hingehenslassens der vorher geschehenen Sünden (26) bei der Geduld Gottes, zum Behuf des Erweises seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit, auf daß (anerkannt werde, daß) er selbst gerecht ist und den, der an Jesus glaubt, gerecht macht.“

In kurzen, aber markigen Worten wird das Heil beschrieben, welches Christus durch sein Blut der heilsbedürftigen Menschheit erkaufte hat und welches jeder einzelne Mensch vermittelt des Glaubens sich aneignen kann. Es besteht in der Wiedererlangung gottgefälliger Gerechtigkeit. *vuvì dé* V. 21 weist

auf den Umschwung der Zeiten hin. Das Erlösungswerk ist vollbracht. Die Tage des Gesetzes sind abgelaufen. Eine neue Heilsordnung ist an seine Stelle getreten. χωρὶς νόμου, „unabhängig vom Gesetze“, ist soviel als unter Ausschluß aller Mitwirkung des Gesetzes; man beachte den Gegensatz zwischen χωρὶς νόμου und διὰ νόμου V. 20. „Gottesgerechtigkeit“, im Unterschiede von „Menschengerechtigkeit“, ist, wie früher dargelegt wurde (zu 1, 17), von Gott kommende und vor Gott geltende Gerechtigkeit. Eine solche Gerechtigkeit ist jetzt „offenbar geworden“, gewissermaßen aller Welt vor Augen gerückt und zugänglich gemacht worden (πεφανέρωται entspricht dem ἀποκαλύπτεται 1, 17), während sie schon bezeugt wird „von dem Gesetz und den Propheten“, von allen jenen heiligen Schriften (1, 2), welche das messianische Heil vorherverkündet haben. Vermittelst des Glaubens an Jesus Christus¹ kann nunmehr jeder Mensch diese Gottesgerechtigkeit sich zu eigen machen V. 22. In εἰς πάντας κτλ. wird διὰ πίστεως wieder aufgenommen und gleichsam unterstrichen (vgl. zu 1, 17). Ist καὶ ἐπὶ πάντας echt, und das dürfte das Wahrscheinlichere sein, so will es zur Bekräftigung des εἰς πάντας dienen: die Gottesgerechtigkeit kommt zu allen hin und kommt vom Himmel her auf alle herab, wenn sie nur glauben; denn einen Unterschied zwischen Juden und Hellenen gibt es nicht.

Alle ermangeln der wahren Gerechtigkeit und alle sollen sie wiedererlangen können. Daß unter δόξα τοῦ θεοῦ, ganz ähnlich wie unter δικαιοσύνη θεοῦ, ein von Gott dem Menschen zuzuwendendes Gut verstanden ist, erhellt schon aus ὅστε-

¹ In jüngster Zeit wurden zwei abweichende Übersetzungen des διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ V. 22 in Vorschlag gebracht, die eine unglücklicher als die andere; die eine: „vermittelst des Glaubens Jesu Christi“, d. h. des Glaubens, den Jesus Christus gehabt haben soll (gen. subiectivus), die andere: „vermittelst des Jesus-Christus-Glaubens“, das soll heißen: des Glaubens, durch den man mit Jesus Christus eins wird (angeblicher gen. mysticus). Näheres bei O. Schmitz, Neutestamentl. Forschungen. Paulusstudien Heft 2: Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs (Gütersloh 1924) 109 ff.

ροῦνται. Dieses Gut ist aber nicht etwa bloße „Anerkennung vonseiten Gottes“, sondern jene „Herrlichkeit“, die Gott bei der Schöpfung dem Menschen verlieh und die die Sünde dem Menschen raubte, die heiligmachende Gnade, die gottgefällige Gerechtigkeit (vgl. 5, 2). „Gottesherrlichkeit“ ist hier gleichbedeutend mit „Gottesgerechtigkeit“, wie dies der Apostel selbst durch das unmittelbar folgende δικαιούμενοι V. 24 feststellt. Alle, sagt er, sollen von neuem mit der durch die Sünde verscherzten Gottesherrlichkeit umkleidet werden, und das geschieht dadurch, daß sie gerechtfertigt, in den Zustand gottgefälliger Gerechtigkeit versetzt werden. Das Partizipium des Präsens vertritt, wie so oft, das Partizipium des Futurums: „indem sie gerechtfertigt werden sollen“, „um gerechtfertigt zu werden“. Folgen Bestimmungen über die Art und Weise der Rechtfertigung. „Geschenkweise“, ohne menschliches Verdienst, vielmehr trotz menschlichen Mißverdienstes; „durch seine Gnade“, welche den Sünder umwandelt in einen Gerechten (causa efficiens); „vermittelt der Loskaufung, die da ist in Christus Jesus“, auf Grund des Opfertodes Christi Jesu (causa meritoria). Diese letzte Bestimmung wird V. 25 genauer erklärt. Gott hat Christus Jesus „als Sühnopfer hingestellt vermittelt des Glaubens in seinem Blute“. προέθετο, „proposuit“ Vulgata, kann nicht heißen „vorausbestimmt“, weil nach dem Zusammenhange eine der Vergangenheit angehörende Tatsache in Rede steht, sondern nur „vor aller Augen gestellt“, „zur Schau gestellt“. ἱλαστήριον, substantiviertes Neutrum des Adjektivs ἱλαστήριος, ist kraft seiner Herkunft irgend ein Versöhnungs- oder Sühnmittel, „propitiatio“ Vulgata. Bei den Siebzig ist es stehende Bezeichnung des Sühngerätes (Kapporeth), der die Bundeslade bedeckenden goldenen Platte, auf welche der Hohepriester am großen Versöhnungstage das Opferblut zu sprengen hatte; vgl. Hebr. 9, 5. Hier, wo es, im Unterschiede von Hebr. 9, 5, ohne Artikel steht, ist das Wort höchstwahrscheinlich mit Chrysostomus „Sühnopfer“ zu deuten. Dafür spricht nicht bloß die Analogie der Ausdrücke σωτήριον, „Dank-

opfer“, χαριστήριον, wiederum „Dankopfer“, καθάρσιον, „Reinigungsoffer“, sondern namentlich auch der Zusatz ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι: Christus mußte, um ἱλαστήριον zu werden, sein Blut vergießen, weil gerade das Opferblut es ist, welches „Sühne schafft“ (ἐξιλάσεται Lev. 17, 11; vgl. Hebr. 9, 22)¹. Zwischen ἱλαστήριον und ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι drängt sich ein erneuter Hinweis auf das Mittel ein, durch das man sich der sühnenden Kraft und Wirkung des Opfers teilhaftig machen kann, διὰ (τῆς²) πίστεως, anscheinend nicht bloß überflüssig (nach V. 22), sondern geradezu störend, ebendeshalb aber ein besonders sprechender Beleg für den Nachdruck, mit welchem Paulus die entscheidende Bedeutung und die schlechthinige Notwendigkeit des Glaubens eingeschärft haben will.

Der Endzweck des Erlösungswerkes aber war der tatsächliche Erweis der Gerechtigkeit Gottes, und zwar sollte zunächst die richterliche Gerechtigkeit oder die Strafgerechtigkeit Gottes bekundet und dargetan werden „wegen des Hingehenlassens der vorher geschehenen Sünden bei der Geduld Gottes“. Weil er bis dahin eine fast rätselhafte Geduld geübt und die Sünden der Menschen ungestraft hatte hingehen lassen², so bewies Gott nunmehr augenfällig, daß er, der Forderung der Gerechtigkeit entsprechend, die Sünden bestraft, indem er Sühne und solche Sühne für die Sünden verlangte. πάρεσις, nur hier im Neuen Testament, ist Hingehenlassen oder Nichtbestrafen³. ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ V. 26 erläutert das πρό in

¹ P. Kölbinger in den Theol. Studien und Kritiken 68 (1895), 17 ff. empfiehlt die Übersetzung „Sündopfer“. A. Deißmann in der Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 4 (1903), 193 ff. gibt umfassendste Nachweise über den Gebrauch des Wortes ἱλαστήριον, ohne über die Bedeutung desselben an unserer Stelle zu einer klaren Entscheidung zu kommen. C. Bruston (ebd. 7 [1906], 77 ff.) übersetzt sonderbarerweise „Versöhnungsgeschenk an die Gottheit“ (offrande propitiatoire, ou expiatoire, offerte à la Divinité).

² Die Bestrafung der Sünden der Heiden, von der 1, 24 ff. gehandelt wurde, war keine die Sünden aufwiegende Vergeltung und hatte nur Häufung der Sünden zur Folge.

³ In der Vulgata heißt es leider „propter remissionem“ statt „propter praetermissionem“.

προγεγονότων: die Zeit der Geduld Gottes ist die Zeit vor Christus; daher der Gegensatz ἐν τῷ νῦν καιρῷ. Aber mehr noch, unvergleichlich mehr. Der Richter bestrafte die Sünden in ganz eigenartiger Weise, da er die Sühne einem Sündelosen auf lud, der Sünder aber schonte; der Allgerechte oder Allheilige will die Sünder wieder mit Gottesgerechtigkeit ausstatten, indem er sie in dem Blute des Sühnopfers (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως V. 24) reinwäscht. Paulus muß daher von neuem anheben: πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ. Das πρὸς τὴν ἔνδειξιν deckt sich dem Sinne nach mit εἰς ἔνδειξιν V. 25. Die δικαιοσύνη aber ist, wie allerdings erst die folgenden Worte ersehen lassen, nicht die richterliche Gerechtigkeit im besondern, sondern allgemein jene sittliche Vollkommenheit, die bald Gerechtigkeit bald Heiligkeit genannt wird. Auch sie kommt in dem Erlösungswerke zur Offenbarung und Entfaltung und sie zeigt sich überwältigend groß und überströmend reich, indem sie gleichsam aus Gott heraustritt, um auch den sündigen Menschen zu ergreifen und umzugestalten, so daß er gerecht wird, wie Gott gerecht ist: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Noch einmal wird die Notwendigkeit des Glaubens hervorgehoben: ὁ ἐκ πίστεως, „der Mann des Glaubens“, ist = ὁ πιστεύων V. 22 (vgl. οἱ ἐξ ἐριθείας 2, 8). δικαιοῦν aber kann hier nichts anderes sein, als jemanden mit dem δίκαιον εἶναι Gottes beschenken, nach dem Vorbilde Gottes gerecht machen. Das ist wieder eine der Stellen, welche schlagend bezeugen, daß Paulus nur eine innere, keine „forensische“ Gerechtigkeit kennt (vgl. zu 2, 13). Seinen Gedanken hat Chrysostomus treffend wiedergegeben, indem er unter Berufung auf die Worte εἰς τὸ εἶναι κτλ. erklärte: „Was ist ‚Erweis der Gerechtigkeit‘? Wie es ein Erweis von Reichtum ist, nicht bloß selbst reich zu sein, sondern auch andere reich zu machen, ein Erweis von Leben, nicht bloß selbst lebendig zu sein, sondern auch Tote lebendig zu machen, ein Erweis von Stärke, nicht bloß selbst stark zu sein, sondern auch die Schwachen stark zu machen, so ist es ein Erweis von Gerechtigkeit, nicht bloß

selbst gerecht zu sein, sondern auch andere, die in Sünden verfault sind, mit einem Male gerecht zu machen (δικαίους ποιῆν).“ Hätte Chrysostomus schon Kunde gehabt von der protestantischen Rechtfertigungstheorie, von einem „Gerechtsprechen“ im Gegensatze zum Gerechtmachen, so würde er wohl noch beigefügt haben: andere gerechtmachen, ohne sie gerechtmachen, zeugt nicht von Reichtum, zeugt vielmehr von Armut an Gerechtigkeit, ganz abgesehen davon, daß es der Wahrhaftigkeit Gottes zuwiderläuft, jemanden gerechtmachen, der in Wirklichkeit nicht gerecht ist.

„(27) Wo bleibt nun das Rühmen? Es ist ausgeschlossen. Durch welcherlei Gesetz? Ein Gesetz der Werke? Nein, sondern durch ein Gesetz des Glaubens. (28) Denn wir halten dafür, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird ohne Gesetzeswerke. (29) Oder ist Gott nur Gott der Juden? nicht auch der Heiden? Doch, auch der Heiden, (30) wenn anders ein Gott ist, der also die Beschneidung auf Grund des Glaubens und die Vorhaut mittelst des Glaubens rechtfertigen wird.“

Angesichts der Wahrheit, daß der Mensch geschenkweise gerechtfertigt wird durch Gottes Gnade mittelst des Glaubens, ruft Paulus V. 27 triumphierend: „Wo bleibt nun das Rühmen?“ nämlich die 2, 17 ff. gekennzeichnete Ruhmredigkeit des Juden. Für dieses Rühmen findet sich kein Platz mehr, nachdem ein „Gesetz“ in Kraft getreten, welches nicht Werke, sondern Glauben fordert. Das Wort νόμος, entlehnt natürlich von dem mosaischen Gesetze, bezeichnet hier jedwede Heilsordnung oder Heilsanstalt. Rühmen dürfte man sich der Gerechtigkeit jedenfalls nur dann, wenn dieselbe durch Werke erworben, um den Preis eigener Mühewaltung erkaufte werden müßte. Das aber ist ja nicht der Fall. „Denn wir halten dafür“¹ und erklären hiermit ein für allemal (das liegt in dem emphatischen λογίζο-

¹ Die Lesart λογίζομεθα γάρ, „arbitramur enim“ Vulgata, dürfte den Vorzug verdienen vor λογίζομεθα οὖν.

μεθα), „daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird ohne Gesetzeswerke“ V. 29. Wenn Luther πίστει „allein durch den Glauben“ übersetzte, so war das insofern nicht unstatthaft, als „durch den Glauben ohne Gesetzeswerke“ nach dem Zusammenhang allerdings soviel als „durch den Glauben allein“ ist¹. Unverantwortlich aber war es, wenn Luther völlig verkannte, ja geradezu leugnete, daß der Apostel von Gesetzeswerken spricht, welche der Rechtfertigung vorausgehen². Er läßt den Apostel lehren, „alle Werke“, ohne jede Ausnahme, seien nicht bloß nutzlos, sondern sogar verwerflich, während der Apostel 2, 6 lehrte, Gott werde jedem vergelten nach seinen Werken³.

Würde der Mensch, fährt er noch fort, nicht ohne Gesetzeswerke gerechtfertigt werden können, so müßte man ja annehmen, daß Gott nur für die Juden Sorge trage, weil er das Gesetz nur den Juden in die Hand gab V. 29. Von der Möglichkeit, daß auch die Heiden gesetzmäßig handeln, obwohl sie das Gesetz nicht kennen (2, 14 f.), durfte hier abgesehen werden. Zu τοῦδαίμων ὁ θεός ist auf Grund des Subjektes ein

¹ Selbstverständlich durch den Glauben, wie Paulus ihn auffaßt und beschreibt, den Glauben, welcher Akte des Vertrauens, der Reue, des Vorsatzes notwendig in sich schließt; vgl. 4, 17 ff.

² Vgl. Aug., De Div. quaest. 83, qu. 76, 1: „Paulus dicit posse hominem sine operibus, sed praecedentibus, iustificari per fidem. Nam iustificatus per fidem quomodo potest nisi iuste deinceps operari?“

³ Der Verteidigung seiner Übersetzung „allein durch den Glauben“ widmete Luther 1530 den „Sendbrief vom Dolmetschen“ (in der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers 30, 2 [1909], 627 ff.). Doch besteht die Verteidigung sozusagen nur in einer Variation der Sätze: „Wann ewr Papist sich vil unnutze machen wil mit dem Wort: ‚Sola, Allein‘, so sagt jm flugs also: Doctor Martinus Luther wils also haben, unnd spricht, Papist und Esel sey ein Ding. Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas“ (S. 635). Dann aber poltert Luther gegen „alle Werke“, behauptet, Röm. 3, 28 „schneide alle Werke rein ab“ oder „leide kein, ja gar kein Werk“ (S. 641 f.), und bedauert, daß er in seiner Übersetzung nicht noch beigefügt habe „ohne alle Werke aller Gesetze“ (S. 643). Des Satzes 2, 6, daß Gott einem jeden vergelten werde nach seinen Werken, geschieht keine Erwähnung. Auch der Mahnung 6, 15 ff., Seele und Leib in den Dienst der Gerechtigkeit zu stellen, wird nicht gedacht. Vgl. H. Grisar, Luther III (Freiburg 1912) 436 ff.

Prädikat zu ergänzen: „ist Gott nur Gott der Juden?“ (wie auch 2, 28 f.). Da aber der eine Gott notwendig auch Gott der Heiden ist, also auch den Heiden die Erlangung des Heiles ermöglichen wird, so bleibt nichts anderes übrig, als daß er die einen wie die andern, die Beschnittenen wie die Unbeschnittenen, in gleicher Weise durch den Glauben rechtfertigt V. 30. δικαιώσει ist das Futurum der Schlußfolgerung. Unter περιτομήν und ἀκροβυστίαν ist die Gesamtheit der Beschnittenen und der Unbeschnittenen zu verstehen (vgl. 2, 26). ἐκ πίστεως dürfte nichts anderes besagen wollen wie διὰ τῆς πίστεως. Man hat zwar nicht selten unterschieden und insbesondere gerne erklärt, ἐκ πίστεως, von den Beschnittenen gebraucht, sei „aus dem Glauben heraus“, weil die Juden, die auf den Messias hofften, den Keim des Glaubens schon in sich trügen, während den Heiden der Glaube etwas gänzlich Fremdes sei. Allein anderswo hat Paulus nicht bloß διὰ (τῆς) πίστεως (V. 22 und 25), sondern auch ἐκ πίστεως (1, 17; 5, 1) ganz allgemein, von den Juden und den Heiden, gebraucht. Es wird vielmehr εἰς ἔνδειξιν und πρὸς τὴν ἔνδειξιν V. 25 f. zu vergleichen und dem Wechsel zwischen ἐκ und διὰ nicht mehr Gewicht beizumessen sein als dem Wechsel zwischen εἰς und πρὸς¹.

**Bestätigung der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben
durch das Alte Testament (3, 31 bis 4, 25).**

Laut 3, 21 wird die nunmehr offenbar gewordene Gottesgerechtigkeit schon von dem Gesetze und den Propheten bezeugt. Es erscheint dem Apostel am Platze, genauer auszuführen, daß die Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke wirklich bereits im Alten Testamente gelehrt ist. Eine Fülle von Beweisstoff bietet die in der Genesis niedergelegte Geschichte Abrahams, des hehren Ahnherrn und Vorbildes aller derjenigen, welche nach ihm zur Gerechtigkeit gelangen sollen.

¹ So auch Aug., De spir. et litt. 29, 50: „Non ad aliquam differentiam dictum est, tamquam aliud sit ‚ex fide‘ et aliud ‚per fidem‘, sed ad varietatem locutionis.“

a) Abraham ist durch den Glauben gerechtfertigt worden ohne Werke 3, 31 bis 4, 8.

„(31) Stoßen wir nun das Gesetz um durch den Glauben? Das sei fern! Vielmehr richten wir das Gesetz auf. (1) Was werden wir nun sagen, daß Abraham, unser Ahnherr, erlangt habe dem Fleische nach? (2) (Nichts hat er erlangt, insbesondere nicht seine Gerechtigkeit.) Denn wenn Abraham auf Grund von Werken gerechtfertigt worden ist, so hat er Ruhm. Aber nicht gegenüber Gott. (3) Denn was sagt die Schrift? ‚Es glaubte aber Abraham Gott, und es ward ihm angerechnet zur Gerechtigkeit.‘ (4) Dem aber, der arbeitet, wird der Lohn nicht aus Gnade angerechnet, sondern aus Schuldigkeit. (5) Dem hingegen, der nicht arbeitet, jedoch glaubt an denjenigen, der den Gottlosen rechtfertigt, wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet. (6) Wie auch David die Seligpreisung des Mannes ausspricht, dem Gott Gerechtigkeit anrechnet ohne Werke: (7) ‚Selig diejenigen, deren Missetaten nachgelassen und deren Sünden bedeckt sind. (8) Selig der Mann, dessen Sünde der Herr nicht anrechnet.‘“

νόμος V. 31 ist das ganze Alte Testament (wie 3, 19). καταργεῖν ist soviel als aufheben, umstoßen (vgl. zu 3, 3); ἱστάμεν soviel als aufrichten, zur Geltung bringen. διὰ τῆς πίστεως = durch die vorhin entwickelte Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Die These lautet also: Unsere Lehre steht nicht im Widerspruch mit dem Alten Testamente, sondern im vollsten Einklang mit demselben¹. Der Fragesatz V. 1: „Was werden wir nun sagen, daß Abraham, unser Ahnherr, erlangt habe“

¹ Marcion hat in seinem Apostolikon die ganze Ausführung 3, 31 bis 4, 25 gestrichen, weil sie mit seinem Dualismus unvereinbar war (v. Harnack, Marcion² 48 104*). Vgl. oben zu 1, 16.

² Das auffällige Fehlen des εὐηκέναι in cod. B kann wohl nur Schreibfehler sein.

dem Fleische nach?“ ist aus der etwas überstürzten Verschmelzung zweier Fragen hervorgegangen: „Was werden wir nun sagen (wie werden wir unsere Behauptung beweisen)?“ und sodann: „Hat Abraham, unser Ahnherr, etwas erlangt dem Fleische nach?“ Was besagt προπάτορα ἡμῶν? Möglich, daß Paulus als Jude spricht und Abraham als den Stammvater der Juden bezeichnen will; entschieden wahrscheinlicher jedoch, daß προπάτορα jenes vorbildliche Verhältnis ausdrücken soll, in welchem Abraham, wie wir V. 11 f. und 16 ff. hören werden, zu sämtlichen Gläubigen steht. Auf keinen Fall aber darf κατὰ σάρκα, wie oft geschieht, zu προπάτορα ἡμῶν gezogen werden¹. κατὰ σάρκα ist vielmehr adverbelle Bestimmung zu εὐρηκέναι und trägt überdies den Hauptton. σάρξ, im Gegensatz zu πνεῦμα, bezeichnet bei Paulus sehr oft den sittlichen Zustand des noch nicht gerechtfertigten Menschen, im Gegensatz zu dem durch die Rechtfertigung zu erlangenden Gnadenstand (vgl. 7, 5 f.; 8, 4 ff. usw.). Demgemäß heißt κατὰ σάρκα „auf natürlich-menschliche Weise“, „durch natürlich-menschliche Betätigung“, und κατὰ σάρκα etwas erlangen ist, wie sich aus V. 2 ergibt, soviel als ἐξ ἑργων, „durch eigene, menschliche Werke“, gerechtfertigt werden. Die verneinende Antwort auf die Frage, ob Abraham durch eigene Werke etwas erlangt habe, wird übersprungen, wird aber V. 2 begründet. Denn wenn Abraham auf Grund eigener Werke gerechtfertigt worden wäre, so hätte er Ruhm, καύχημα, Grund und Anlaß, sich seiner Gerechtigkeit zu rühmen, weil er sie selbst sich errungen haben würde. Allein „gegenüber Gott“ oder in den Augen Gottes oder in Wahrheit hat er keinen Ruhm, und deshalb kann er nicht auf Grund von Werken gerechtfertigt worden sein.

Daß er aber in den Augen Gottes keinen Ruhm hat, bezeugt das Wort der Schrift: „Es glaubte aber Abraham Gott, und es ward ihm angerechnet zur Gerechtigkeit“, V. 3. Denn damit

¹ Auch Lagrange (z. d. St.) übersetzt noch „notre père selon la chair“, und fügt erläuternd bei: „Paul se met bien dans la pensée d'un juif.“

ist gesagt, daß Abraham auf Grund des Glaubens durch Gottes Gnade seine Gerechtigkeit erlangt hat. Das Schriftwort Gen. 15, 6 zitiert der Apostel in der Fassung der Siebzig; im Hebräischen steht statt καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ vielmehr: „und er (Jahve) rechnete es ihm an“. Daß der Glaube Abrahams kein bloßes „credere Deo“, sondern ein „credere in Deum“ war, unbedingtes Vertrauen auf Gott und rückhaltlose Hingabe an Gott in sich schloß, wird weiter unten V. 17 ff. ausgeführt. Hier gilt es hervorzuheben, daß das „Anrechnen“ ein Zuwenden oder Mitteilen aus Gnade, nicht auf Grund von Verdiensten, war. Dem, der arbeitet, wird zu dem Ende V. 4—5 bemerkt, wird der Lohn nicht aus Gnade angerechnet oder gezahlt, sondern aus Schuldigkeit; dem hingegen, der nicht arbeitet, sondern nur glaubt, wird aus Gnade für seinen Glauben Gerechtigkeit angerechnet oder geschenkt. Daß das „Anrechnen“ kein bloßes Inrechnungstellen, sondern ein wirkliches Mitteilen bedeutet, ist also als selbstverständlich vorausgesetzt. So spricht auch David von einer Rechtfertigung des Menschen „ohne Werke“ V. 6, aus reiner Gnade. Er preist Ps. 32, 1 f. denjenigen selig, dem Gott die Sünden vergibt und die Gerechtigkeit mitteilt. Seine Worte werden V. 7 f. wiederum nach den Siebzig angeführt¹.

b) Das Beispiel Abrahams beweist auch, daß die Beschneidung zur Rechtfertigung nicht erfordert wird 4, 9—12.

„(9) Wird nun diese Seligpreisung in Bezug auf die Beschneidung ausgesprochen oder auch in Bezug auf die Vorhaut? (Gewiß, auch in Bezug auf die Vorhaut.) Wir sagen ja: ‚Abraham ward der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet‘. (10) Unter welchen Umständen nun ward er angerechnet? War Abraham in der Beschneidung oder in der Vorhaut? Nicht in der Beschneidung, sondern in der Vorhaut. (11) Und das Zeichen der Beschneidung

¹ In V. 8 dürfte οὐ, nicht φ, „cui“ Vulgata, zu lesen sein.

empfing er als Siegel der durch den Glauben in der Vorhaut erlangten Gerechtigkeit, auf daß er der Vater aller derjenigen sei, welche in der Vorhaut glauben, auf daß auch ihnen die Gerechtigkeit angerechnet werde, (12) und der Vater der Beschneidung, für diejenigen jedoch, welche nicht bloß beschnitten sind, sondern auch in den Fußstapfen des Glaubens wandeln, den unser Vater Abraham in der Vorhaut bekundete.“

Paulus benützt die Gelegenheit, eine Blume zu pflücken, die am Raine wächst. Der Nachweis, daß man nicht beschnitten zu sein braucht, um gerechtfertigt zu werden, lag abseits seiner nächsten Aufgabe. Immerhin aber fällt von der Entbehrlichkeit der Beschneidung neues Licht auf die Unentbehrlichkeit des Glaubens. David pries den Menschen selig, dem Gott die Gnade der Rechtfertigung verleiht. Findet dieses Selig auch auf Nichtbeschnittene Anwendung? V. 9, mit andern Worten: können auch Nichtbeschnittene der Gnade der Rechtfertigung teilhaftig werden? Als Prädikat ist in V. 9 ein λέγεται aus V. 6 herüberzunehmen. Statt der Antwort folgt, ganz ähnlich wie V. 2, sofort die Begründung der Antwort: Abraham trug noch die Vorhaut, als er die Gerechtigkeit erlangte, V. 10. Und erst viele Jahre später empfing er das Zeichen der Beschneidung „als Siegel“ oder zur Bekräftigung „der Gerechtigkeit des Glaubens in der Vorhaut“ oder der Gerechtigkeit, die er durch den in der Vorhaut bewiesenen Glauben erlangt hatte, V. 11. Daß τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ zu τῆς πίστεως gehört, nicht zu τῆς δικαιοσύνης, erhellt aus den folgenden Worten τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας und noch deutlicher aus den Worten V. 12 τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως. So sollte Abraham „der Vater“ oder das Vorbild aller derjenigen werden, welche durch den Glauben gerechtfertigt werden sollen, mögen sie nun Heiden oder Juden sein. An erster Stelle sind diesmal, gegen die sonstige Gewohnheit, die Unbeschnittenen aufgeführt, jedenfalls deshalb, weil Abraham zu der in Frage kommenden Zeit

noch unbeschnitten war. Die Beschnittenen aber V. 12 können nur insoweit Kinder Abrahams heißen, als sie nicht bloß beschnitten sind, sondern auch in den Fußstapfen des Glaubens Abrahams wandeln. Das allgemeine, gewissermaßen etwas vor-eilige περιτομῆς wird nicht zurückgenommen, aber nachdrücklich eingeschränkt durch τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, „für diejenigen, welche nicht bloß Männer der Beschneidung sind“ (vgl. das analoge τὸν ἐκ πίστεως 3, 26). Wenn jedoch nun fortgefahren wird ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν, so ist das τοῖς vor στοιχοῦσιν sehr anstößig, weil es sich ja nicht um eine andere Gruppe von Personen, sondern nur um eine andere Eigenschaft derselben Personen handelt. Entweder beruht dieses τοῖς auf einer Nachlässigkeit des Ausdrucks oder es soll, unter mehr oder weniger bewußtem Verzicht auf Korrektheit, um so fühlbarer betonen, daß auch die Beschnittenen vor allem im Glauben Abraham nachfolgen müssen.

c) Die an Abraham oder seinen Samen ergangene Verheißung verbürgt und gewährleistet wiederum allen Menschen Rechtfertigung durch den Glauben 4, 13—17.

„(13) Denn nicht mittelst des Gesetzes (ward) Abraham oder seinem Samen die Verheißung, daß er Erbe der Welt werden solle, sondern mittelst der Glaubensgerechtigkeit. (14) Denn wenn die Besitzer des Gesetzes Erben sind, so ist der Glaube entwertet und die Verheißung zunichte gemacht. (15) Denn das Gesetz wirkt Zorn; wo aber kein Gesetz ist, ist auch keine Übertretung. (16) Deshalb (wird man Erbe) auf Grund des Glaubens, damit (man es werde) aus Gnade, auf daß die Verheißung gesichert sei für den ganzen Samen, nicht bloß den, der das Gesetz hat, sondern auch den, der den Glauben Abrahams hat, der der Vater unser aller ist (17) — wie geschrieben steht: ‚Zum Vater vieler Völker habe ich dich gemacht‘ — im Angesichte Gottes, dem

er glaubte, der da die Toten lebendig macht und das Nicht-Seiende ins Dasein ruft.“

„Die Verheißung“ V. 13 ist der Inbegriff der Abraham oder seinem Samen gewordenen Verheißungen. Zwei Verheißungen liefen nebeneinander her: daß Abraham und sein Same das Land Kanaan zum Erbbesitz erhalten (Gen. 12, 7; 13, 15; 15, 18; 17, 8) und daß in Abraham oder seinem Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten (Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14). Auch die Landesverheißung ist von der jüdischen Theologie auf das Reich des Messias gedeutet worden, dessen Mittelpunkt das Heilige Land bildete, dessen Grenzen aber bis an die Enden der Erde reichten¹. Dementsprechend läßt Paulus die „Verheißung“ dahin lauten, daß Abraham oder sein Same Erbe der Welt werden solle. Unter dem Samen Abrahams versteht er Christus (Gal. 3, 16) und unter der Erbschaft der Welt die Stiftung der Kirche oder des die ganze Welt umspannenden und der ganzen Welt Segen vermittelnden Reiches der Gnade und der Wahrheit. Diese Verheißung nun, wird V. 13 behauptet, erging (ein ἐξέτερο einzuschieben liegt am nächsten) „nicht vermittelt des Gesetzes, sondern vermittelt der Glaubensgerechtigkeit“, d. h. sie wird nicht dadurch erfüllt, daß die Menschen in den Besitz des mosaischen Gesetzes gelangen, sondern dadurch, daß sie vermittelt des Glaubens zur Gerechtigkeit geführt werden. Denn, V. 14, wenn „die Männer des Gesetzes“ (οἱ ἐκ νόμου nach Analogie von οἱ ἐκ περιτομῆς V. 12) oder diejenigen, die das Gesetz besitzen, „Erben“ sind, nämlich Erben der Welt oder Mitglieder des Weltreiches, so ergeben sich unmögliche Konsequenzen: „Der Glaube ist entwertet“, weil jener ausschlaggebenden Bedeutung entkleidet, die die Schrift selbst (nach V. 3) dem Glauben zuerkennt, und „die Verheißung ist

¹ Vgl. E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II³ (Leipzig 1898) 539 ff.; Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I (München 1922) 199 f.

„zunichte gemacht“, weil die Verheißung Segen erhoffen ließ, das Gesetz hingegen Fluch nach sich zieht. „Denn das Gesetz wirkt Zorn“ V. 15, insofern es nämlich Gesetzesübertretung im Gefolge hat, diese aber Gottes Straferechtigkeit herausfordert; „wo aber¹ kein Gesetz ist, ist auch keine Übertretung“.

Der Gedanke des Apostels läßt sich auf Grund späterer Andeutungen wie folgt erläutern. Indem die Sünde mit der Einführung des mosaischen Gesetzes zugleich Gesetzesübertretung wurde, ward sie auch viel strafwürdiger, als sie bis dahin gewesen. War sie bis dahin eine Verfehlung gegen das Naturgesetz, eine Entzweiung des Menschen mit sich selbst, ein Abfall des Menschen von sich selbst, so war sie nunmehr, da das mosaische Gesetz als Dolmetsch des Willens Gottes auftrat, eine unmittelbare Beleidigung Gottes, eine Abtrünnigkeit von ihm, eine Auflehnung gegen ihn. Dazu kam dann, daß das mosaische Gesetz gar manches gebot bzw. verbot, was das Naturgesetz nicht gefordert bzw. nicht untersagt hatte. Mit der Unmasse seiner Vorschriften — man zählt 248 Gebote und 365 Verbote — war das positive Gesetz geradezu ein Joch, welches auch willige Schultern nicht zu tragen vermochten (Apg. 15, 10). So hat das Gesetz Zorn gewirkt, indem es erstens die Strafwürdigkeit der Sünde steigerte (vgl. 5, 13) und zweitens die Zahl der Sünden sich mehren ließ (vgl. 5, 20).

Muß somit das Gesetz als Segensvermittler ausscheiden, so kann nur mehr die Glaubensgerechtigkeit, d. h. die durch den Glauben zu erlangende Gerechtigkeit, die Erfüllung der Verheißung sicherstellen. „Deshalb“, V. 16, wird man Erbe (ergänze ἡ κληρονομία ἐστίν), also Erbe der Welt oder Mitglied des Weltreiches, „auf Grund des Glaubens, damit man es werde aus Gnade“, weil auf Grund des Glaubens durch Gottes Gnade die Gerechtigkeit verliehen wird, „auf daß die Verheißung

¹ Das Ursprüngliche ist jedenfalls οὐ δέ, nicht οὐ γὰρ, „ubi enim“ Vulgata.

gesichert sei“¹ und wirklich Segen erwachse „für den ganzen Samen“, alle Kinder Abrahams, d. i. alle Gläubigen, mögen sie nun aus Israel stammen und das Gesetz haben, mögen sie aus der Heidenwelt kommen und nur den Glauben Abrahams haben (zu ὁ ἐκ τοῦ νόμου und ὁ ἐκ πίστεως vgl. V. 12 und 14). Denn in Gottes Augen ist Abraham nicht, wie in den Augen der Menschen, nur der Vater der Juden, sondern der „Vater unser aller“, d. h. aller Gläubigen. Das ist ausgesprochen in dem V. 17 genau nach den Siebzig angezogenen Worte Gen. 17, 5: „Zum Vater vieler Völker habe ich dich gemacht“ (ob das ὅτι auch noch aus Gen. 17, 5 herübergenommen oder nur das ὅτι recitativum ist, muß dahingestellt bleiben). Unter der Vielheit von Völkern ist also die Gesamtheit der Gläubigen verstanden. κατέναντι οὐ ἐπίστευσεν θεοῦ = κατέναντι θεοῦ ὅς ἐπίστευσεν. Abraham glaubte Gott, und in diesem Falle glaubte er dem, „der da die Toten lebendig macht und das Nicht-Seiende ins Dasein ruft“. Denn wenn er der Vater vieler Völker werden sollte, so mußte Gott erstorbenen Leibern, den Leibern Abrahams und Saras, neues Leben einhauchen (vgl. V. 19) und die vielen Völker mit Schöpferwort aus dem Nichts ins Dasein rufen².

d) Der Glaube Abrahams und der Glaube der Christen 4, 18—25.

„(18) Der wider Hoffnung voll Hoffnung daran glaubte, daß er der Vater vieler Völker werden solle, gemäß dem, was gesagt ist: ‚So wird dein Same sein.‘ (19) Und ohne im Glauben schwach zu werden, erwog er das Erstorben-

¹ In der offiziellen Ausgabe der Vulgata: „ut secundum gratiam firma sit promissio“, ist leider ein „ut“ vor „firma sit“ ausgefallen.

² Zahn (z. d. St.) erklärt: „Tote macht er lebendig, indem er die verlorenen Söhne und Töchter Israels nicht minder wie die verirrtten Heiden, welche sämtlich durch ihre Sünden dem geistlichen Tode verfallen waren, zu neuem Leben erweckt, und Nicht-Seiendes betrachtet und behandelt er wie Seiendes, indem er Sündern, die sich bekehren, ihren Glauben als Gerechtigkeit anrechnet, und Heiden, die nach jüdischem Urteil nichts sind und gelten, zu Abrahamssöhnen macht.“

sein seines eigenen Leibes, da er ungefähr hundert Jahre alt war, und das Erstorbenesein des Mutterschoßes Saras; (20) im Hinblick auf die Verheißung Gottes aber zweifelte er nicht mit Unglauben, sondern erstarkte im Glauben, indem er Gott die Ehre gab (21) und voll überzeugt war, daß er die Macht hat, das, was er verheißen, auch ins Werk zu setzen. (22) Deshalb ward es ihm auch angerechnet zur Gerechtigkeit. (23) Es ist aber nicht bloß um seinetwillen geschrieben: „Es ward ihm (das Glauben) angerechnet (zur Gerechtigkeit)“, (24) sondern auch um unsertwillen, denen es angerechnet werden soll, indem wir an denjenigen glauben, der Jesus unsern Herrn von den Toten auferweckt hat, (25) der da dahingegeben wurde unserer Fehlritte wegen und auferweckt wurde unserer Rechtfertigung wegen.“

Um das väterliche oder vorbildliche Verhältnis Abrahams zu allen Christen zu veranschaulichen, zieht der Apostel einen Vergleich zwischen dem beiderseitigen Glauben. Die Entschiedenheit und Festigkeit des Glaubens Abrahams beleuchtet er durch ein hübsches Oxymoron, παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι: παρ' ἐλπίδα „gegen Hoffnung“, d. h. gegen alle natürliche Wahrscheinlichkeit; ἐπ' ἐλπίδι „gestützt auf Hoffnung“, d. h. voll Hoffnung. ἐπίστευσεν ist zum Folgenden zu ziehen, und εἰς führt den Gegenstand des Glaubens oder Vertrauens ein¹. Das vorhin angeführte Wort: „Zum Vater vieler Völker habe ich dich gemacht“ (Gen. 17, 5), lautete an einer früheren Stelle: „Blick zum Himmel auf und zähle die Sterne, wenn du sie zählen kannst: so wird dein Same sein“ (Gen. 15, 5). Paulus zitiert nur den Schluß, weil er voraussetzt, daß die Stelle seinen Lesern bekannt ist. Als dann Abraham die Ankündigung von der Geburt Isaaks erhielt, sprach er bei sich: „Soll einem

¹ Anders, aber unrichtig, die Vulgata: „in spem credidit, ut fieret pater multarum gentium“.

Hundertjährigen ein Sohn geboren werden, und Sara, die Neunzigjährige, noch gebären?“ (Gen. 17, 17). Er erwog also¹ das Erstorbensein der Zeugungskraft und der Empfängnisfähigkeit, ohne jedoch im Glauben zu wanken V. 19. Indem er vielmehr gleichsam unverwandten Blickes auf die Verheißung Gottes schaute, ward er, weit entfernt, der Versuchung zum Unglauben zu erliegen, immer mehr im Glauben bestärkt V. 20. Das an die Spitze des Satzes gerückte prägnante εἰς ist soviel als „im Hinblick auf“. Der Dativ τῇ ἀπιστίᾳ bezeichnet die Begleitumstände: „mit Unglauben“ oder „ungläubig“ zweifeln, und der Artikel verweist auf V. 19, wo gezeigt wurde, daß die Gefahr des Unglaubens nahelag. Durch Unterdrückung der sich aufdrängenden Bedenken gab Abraham Gott die ihm gebührende Ehre und ließ sich in dem Vertrauen auf die unbeschränkte Allmacht Gottes nicht erschüttern V. 21. ἐπήγγελλται ist Perfekt Passiv mit medialer Bedeutung; das Perfekt aber schließt den Gedanken ein: Was Gott einmal verheißen, bleibt verheißen. Abrahams Glaube war demnach, der Erklärung des Vatikanums entsprechend, ein „plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium“², und deshalb ward er ihm auch, nach dem oft erwähnten Schriftworte, angerechnet zur Gerechtigkeit V. 22.

Dieses Wort ist nun aber nicht bloß „um seinetwillen“ gesprochen worden V. 23, um nämlich die Art und Weise seiner Rechtfertigung festzustellen, sondern auch „um unsertwillen“ V. 24, oder um uns über die Art und Weise unserer Rechtfertigung zu belehren. Denn auch wir sollen durch den Glauben zur Gerechtigkeit gelangen. Wie Abraham an den glaubte, der die Toten lebendig macht, so müssen wir an den glauben,

¹ Die Lesart οὐ κατένόησεν, statt κατένόησεν, ist abzulehnen. Auch die Vulgata hatte ursprünglich: „et non infirmatus fide consideravit.“ — Nach der Geburt Isaaks hat Ketura Abraham noch sechs Kinder geboren, woraus zu schließen, daß Abraham die auf wunderbare Weise wiedererlangte Zeugungskraft dauernd behalten hat. Siehe darüber B. Haensler, Zu Röm. 4, 19: Biblische Zeitschrift 12 (1914), 168—175.

² Conc. Vatic., Constit. dogm. de fide cath. c. 3.

der Jesus von den Toten auferweckt hat, und zwar gerade zu dem Zwecke auferweckt hat, daß er uns rechtfertige, V. 25. „Dahingegeben“, nämlich von Gott in den Tod, „unserer Fehltritte wegen“, d. h. um unsere Sünden zu tilgen, ist Jesus auferweckt worden „unserer Rechtfertigung wegen“, d. h. um uns die Rechtfertigungsgnade zuzuwenden. Der Apostel unterscheidet zwischen dem negativen und dem positiven Momente der Rechtfertigung, zwischen der Entsündigung und der Heiligung, und unsere Heiligung bezeichnet er als den Zweck der Auferweckung Jesu, weil die Zuwendung der durch den Opfertod am Kreuze verdienten Gnade von dem auferweckten und zur Rechten Gottes erhöhten Jesus ausgeht¹. Damit gewinnt das vierte Kapitel einen wirkungsvollen Abschluß. Ist unsere Rechtfertigung der Zweck der Auferweckung, so verbürgt die Tatsache der Auferweckung die Gewißheit unserer Rechtfertigung.

Die Früchte der Rechtfertigung (5, 1—11).

Aus der Rechtfertigung erblüht Friede mit Gott, frohe Hoffnung auf die Seligkeit des Jenseits, Trost und Mut in den Leiden des Diesseits.

„(1) Nachdem wir nun auf Grund des Glaubens gerechtfertigt worden, wollen wir Frieden mit Gott haben durch unsern Herrn Jesus Christus, (2) durch den wir auch vermöge des Glaubens den Zutritt zu dieser Gnade gehabt haben, in welcher wir stehen, und wollen uns rühmen der Hoffnung auf die Gottesherrlichkeit. (3) Aber nicht bloß dies, sondern wir wollen uns auch der Drangsale rühmen, da wir wissen, daß die Drangsal Standhaftigkeit wirkt, (4) die Standhaftigkeit aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung, (5) die Hoffnung aber nicht zu-

¹ Vgl. Catech. Rom. 1, 6, 12: „Christus enim morte sua nos a peccatis liberavit, resurgens vero praecipua nobis bona restituit quae peccando amiseramus.“

schanden werden läßt, weil die Liebe Gottes in unsern Herzen ausgegossen worden ist durch den Heiligen Geist, der uns verliehen wurde.“

Daß V. 1 εἰρήνην ἔχωμεν, „pacem habeamus“ Vulgata, zu lesen ist, nicht εἰρήνην ἔχομεν, wird jetzt fast allgemein anerkannt¹. Es ist der Coniunctivus hortativus: wir wollen Frieden haben, d. h. wir wollen uns des Friedens, den wir haben, freuen. πρὸς τὸν θεόν „gegenüber Gott“ oder „mit Gott“. Infolge der Rechtfertigung, der Wiederherstellung der innern Lebensverbindung des Menschen mit Gott, sieht Gott in väterlicher Liebe auf den Menschen herab und darf der Mensch wie ein Kind zu Gott aufblicken. Der Vermittler dieses Friedens ist unser Herr Jesus Christus, „durch den wir auch vermöge des Glaubens den Zutritt zu dieser Gnade gehabt haben, in welcher wir stehen“ V. 2, oder dem wir es auch zu verdanken haben, daß wir auf Grund des Glaubens der Rechtfertigungsgnade theilhaftig geworden sind. Der folgende Satz καὶ καυχώμεθα κτλ. schließt sich nicht an einen der beiden Relativsätze des V. 2 (δι' οὗ, ἐν ᾧ), sondern an den Hauptsatz des V. 1 an, und weil dem ἔχωμεν des V. 1 koordiniert, ist auch καυχώμεθα nicht Indikativ, sondern Konjunktiv; unrichtig die Vulgata: „gloriamur“. Der Apostel macht eine zweite Frucht der Rechtfertigung namhaft: „und wir wollen uns rühmen (über καυχᾶσθαι vgl. zu 2, 17) der Hoffnung auf die Gottesherrlichkeit“. Unter der δόξα τοῦ θεοῦ aber oder der von Gott dem Menschen zu verleihenden Herrlichkeit ist hier nicht, wie 3, 23, die heiligmachende Gnade, sondern die Krone und Vollendung der Gnade, die himmlische Glorie, verstanden². Den Gedankengang beleuchtet trefflich eine spätere Parallelstelle 8, 17: „Wenn wir aber Kinder

¹ B. Weiß (z. d. St.) hat noch eine Lanze eingelegt für die Lesart ἔχομεν.

² Schaefer (z. d. St.) will erklären: „der Hoffnung, welche durch die heiligmachende Gnade bewirkt wird“. — Die Vulgata hat, und zwar von Haus aus: „in spe gloriae filiorum Dei“.

(Gottes) sind, so sind wir auch Erben, Erben Gottes, Miterben Christi, wofern wir anders mitleiden, damit wir auch mitverherrlicht werden (συνδοξασθῶμεν).“ Auch das „Mitleiden“ jedoch, die Vorbedingung des Mitverherrlichtwerdens, wird für den Gerechtfertigten, das ist die dritte Frucht der Rechtfertigung, ein Gegenstand des Ruhmes und der Freude: „wir wollen uns auch der Drangsale rühmen“ V. 3, da wir wissen, daß sie uns Gelegenheit zu Tugendübungen geben und damit die Hoffnung auf die Gottesherrlichkeit festigen und stärken. Das ἐν V. 3 ist ganz gleichwertig mit dem V. 2 gebrauchten ἐπὶ (vgl. über diesen Wechsel der Präposition zu 3, 30). Der gottgewollte Zweck der Drangsale wird durch die „Klimax“ dargestellt: „die Drangsal wirkt Standhaftigkeit, die Standhaftigkeit aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung, die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden“. Jedes folgende Glied nimmt den Hauptbegriff des vorhergehenden Gliedes wieder auf. Daß aber die Hoffnung nicht zuschanden werden läßt oder die Hoffnung auf die Gottesherrlichkeit nicht täuschen wird, das beweist oder verbürgt die in dem Herzen des Gerechtfertigten flutende Liebe Gottes V. 5. Der Heilige Geist, der uns in der Rechtfertigung verliehen wurde, hat die väterliche Liebe Gottes einem mächtigen Strome gleich in unsern Herzen ausgegossen, und dieser Strom von Gottesliebe spült allen Zweifel an der Verwirklichung unserer Hoffnung hinweg. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ist, wie die folgenden Verse dartun, die Liebe Gottes zu uns, nicht unsere Liebe zu Gott; ἐκκέχυται enthält die Vorstellung übersprudelnder Fülle, und die Perfektform besagt das Verbleiben oder Fortfließen der Liebe in den Herzen; ἐν, nicht εἰς, setzt voraus, daß der die Liebe ausgießende Heilige Geist den Herzen innewohnt.

„(6) Ist doch Christus noch, als wir noch krank waren, zur Zeit für Gottlose gestorben (und hat uns damit eine Liebe sondergleichen bewiesen). (7) Denn kaum wird jemand für einen Gerechten sterben; denn für seinen

Wohltäter entschließt sich ja vielleicht auch jemand zu sterben. (8) Dadurch aber legt Gott seine Liebe zu uns an den Tag, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren. (9) Um so viel mehr werden wir, nachdem wir jetzt durch sein Blut gerechtfertigt worden, vor dem Zorne durch ihn gerettet werden. (10) Denn wenn wir, da wir Feinde waren, durch den Tod seines Sohnes mit Gott versöhnt worden sind, so werden wir um so viel mehr, nachdem wir versöhnt sind, durch sein Leben gerettet werden. (11) Aber nicht bloß dies, sondern wir rühmen uns auch Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus, durch welchen wir jetzt die Versöhnung erlangt haben.“

Es soll noch gezeigt werden, wie einzigartig groß die Liebe Gottes und wie untrüglich sicher daher die auf sie gegründete Hoffnung ist. V. 5 ist mit V. 6 durch den Zwischengedanken verbunden: die Größe der Liebe Gottes zu uns erhellt aus dem Opfertode Christi. V. 6 ist sehr wahrscheinlich zu lesen, wie nachweislich schon Marcion um 150 gelesen hat: ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν. Das zwiefache ἔτι darf freilich überraschen und läßt sich nur aus dem Bestreben verstehen, mit allem Nachdruck zu betonen, daß Christus, „als wir noch krank waren“ oder, was der Sache nach dasselbe, „für Gottlose“ gestorben ist (siehe auch V. 8). ἀσθενεῖς, „infirmi“ Vulgata, = sündenkrank¹; ἀσεβεῖς, „impii“, = solche, die eines derartigen Liebesbeweises am wenigsten wert waren. κατὰ καιρὸν, „secundum tempus“, ist soviel als „zu der rechten Zeit“, wie Gott sie bestimmte und nur Gott sie bestimmen konnte (vgl. Gal. 4, 4). Von V. 6 zu V. 7 muß wieder eine Brücke geschlagen werden: darin offenbarte sich eine Liebe sondergleichen. „Denn kaum wird

¹ Vgl. den Hymnus „Conditor alme siderum“: „Salvasti mundum languidum“ (Dreves-Blume, *Analecta hymnica medii aevi* 51 [Leipzig 1908], 46).

jemand für einen Gerechten sterben; denn für seinen Wohltäter entschließt sich ja vielleicht auch jemand zu sterben.“ Weil dem ἀσεβῶν V. 6 gegenübergestellt, muß δικαίου und ebenso τοῦ ἀγαθοῦ gleichfalls Maskulinum sein, also eine Person bezeichnen. Im Unterschiede von dem artikellosen δικαίου aber kann τοῦ ἀγαθοῦ wohl nur jemanden einführen wollen, der sich in ganz besonderer Weise gut erwiesen hat: den Guten, den Wohltäter, den Freund¹. In der Dahingabe Christi für Gottlose oder „Sünder“ legt also Gott eine ganz einzigartig große Liebe zu uns an den Tag V. 8. Die auf eine solche Liebe gestützte Hoffnung kann nicht trügen. Hat Christus sein Blut für uns vergossen, als wir noch Sünder waren, so werden wir uns um so sicherer seines Beistandes erfreuen, nachdem wir Gerechte geworden, und wenn er sich bereit fand, für Feinde in den Tod zu gehen, so wird er gewiß nicht zögern, für Freunde sein Leben einzusetzen V. 9 bis 10. „Feinde“ Gottes waren wir, V. 10, weil wir als Sünder dem Zorne Gottes verfallen waren. „Durch den Tod seines Sohnes sind wir mit Gott versöhnt worden“, weil durch den Tod seines Sohnes Gott Sühne geleistet und der Zorn Gottes abgewendet wurde. ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, gegenüber dem διὰ τοῦ θανάτου, wird zu übersetzen sein „durch sein Leben“, das neue Leben nämlich nach dem Tode oder nach der Auferstehung, in welchem er ja seine Erlösertätigkeit fortsetzt (4, 25). Er hofft demnach der Apostel V. 9—10 Rettung vor dem Zorne,

¹ Mit V. 7 ist bereits im hohen Altertum allerhand Mißbrauch getrieben worden. Nach den Marcioniten sollte hier von dem „gerechten“ Gott des Alten und dem „guten“ Gott des Neuen Bundes die Rede sein (Origenes z. d. St.; Hier., Ep. 121, ad Algas. 7). Origenes (a. a. O.) bezog τοῦ ἀγαθοῦ auf Christus, für den die Märtyrer freudig in den Tod gegangen. Arius hingegen bezog δικαίου auf Christus und τοῦ ἀγαθοῦ auf Gott den Vater (Hier. a. a. O.). Nicht minder verfehlt war es aber auch, wenn Hieronymus (a. a. O.) erklärte: „Iustum autem et bonum non putemus esse diversum nec aliquam proprie significare personam, sed absolute iustam rem et bonam pro qua difficulter, sed interdum aliquis inveniri potest qui suum sanguinem fundat.“

so geht er V. 11 weiter und erklärt: Wir sind nicht bloß ohne Furcht vor Strafe, sondern wir rühmen uns auch¹ der väterlichen Liebe Gottes (vgl. *καυχᾶσθαι ἐν θεῷ* 2, 17), indem wir freudig der Gottesherrlichkeit entgegensehen, die wir durch denselben Herrn Jesus Christus erlangen werden, durch welchen wir jetzt die Versöhnung erlangt haben.

Parallele zwischen Christus und Adam (5, 12—21).

Als Vermittler neuen Heiles für alle Menschen ist Christus ein anderer Adam. Von Adam ging Verderben, von Christus geht Segen auf die gesamte Menschheit aus. Der Segen von Christus her ist aber noch unvergleichlich reicher als das Verderben von Adam her.

„(12) Wie deshalb durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod und so der Tod auf alle Menschen übergegangen ist, weil alle gesündigt hatten (so ist nun auch durch einen Menschen die Gerechtigkeit in die Welt gekommen und durch die Gerechtigkeit das Leben, und so soll das Leben auf alle Menschen übergehen, indem alle gerechtfertigt werden). (13) Denn bis zum Gesetze ist zwar Sünde in der Welt gewesen, Sünde aber wird nicht angerechnet, wenn kein Gesetz da ist. (14) Dennoch aber hat der Tod geherrscht von Adam bis auf Moses, auch über diejenigen, welche nicht sündigten nach Ähnlichkeit der Übertretung Adams, der da ein Vorbild des künftigen (Adam) ist.“

V. 12 enthält nur einen Vordersatz; den Nachsatz zu ergänzen, bleibt dem Leser überlassen. Unzweifelhaft aber will der Apostel darauf aufmerksam machen, daß es sich mit dem neuen Heile ganz ähnlich verhalte wie dem alten Unheile,

¹ Das Partizipium *καυχόμενοι* vertritt das Verbum finitum; vgl. Blaf-Debrunner a. a. O. 276.

insofern das eine wie das andere von einem ausströmt und auf alle sich ergießt. „Wie deshalb durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist.“ διὰ τοῦτο weist auf den Abschnitt 5, 1—11 zurück, welcher jubelnd ausklang: „wir rühmen uns Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus, durch welchen wir jetzt die Versöhnung erlangt haben.“ ἡ ἀμαρτία, „die Sünde“, nicht bloß eine einzelne Sünde, sondern zugleich auch die Sündenmacht, welche in der Welt wirksam ist, das Sündenelend, unter welchem die Menschheit seufzt. εἰς τὸν κόσμον, „in hunc mundum“ Vulgata, in die irdische Schöpfung, in die Menschenwelt; daß die Sünde in die überirdische Schöpfung, in die Geisterwelt, schon früher Eingang gefunden hatte, wird anderswo vom Apostel wenigstens angedeutet (2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14). „Und durch die Sünde der Tod“, ὁ θάνατος, der leibliche Tod bzw. das Gezeß oder die Notwendigkeit des leiblichen Todes. Gott hatte geboten: Von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen aber sollst du nicht essen; an dem Tage, da du davon issest, wirst du des Todes sterben (Gen. 2, 17). Hätte Adam nicht davon gegessen, so würde er nicht gestorben sein, denn zu den übernatürlichen Gnadengaben des Urstandes zählte auch die Unsterblichkeit des Leibes. „Und so der Tod auf alle übergegangen ist.“ οὕτως ist soviel als wegen des soeben angedeuteten ursächlichen Zusammenhanges zwischen Sünde und Tod: weil durch die Sünde der Tod kam, weil die Sünde den Tod nach sich zog. In und mit Adam sind alle diejenigen gestorben bzw. dem Tode verfallen, welche in der Folge aus seinen Lenden hervorgehen sollten (vgl. 1 Kor. 15, 22: ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν). „Weil alle gesündigt hatten“, nämlich in und mit Adam. Der Aorist ἥμαρτον hat, wie dies ja in abhängigen Sätzen unzählige Male der Fall ist, die Bedeutung unseres Plusquamperfekts. Der Übergang der Sünde war die Voraussetzung des Überganges des Todes. In und mit Adam aber hatten alle gesündigt, weil Adam sündigte als der Vertreter des gesamten Geschlechtes. Wie die er-

wählten Gnadengaben des Urstandes ihm nicht allein für seine Person, sondern in ihm zugleich allen denen, die von ihm abstammen würden, verliehen waren, so sollte seine Sünde mit ihren Folgen und Strafen von ihm auf seine Nachkommen als solche sich vererben.

ἐφ' ᾧ erfuhr widersprechende Deutungen. Es ist Konjunktion = ἐπὶ τούτῳ ὅτι, „auf Grund dessen, daß“ oder „deshalb weil“ (ebenso 2 Kor. 5, 4. Phil. 3, 12; 4, 10). Man hat ᾧ auch als Pronomen gefaßt und hat erklärt: und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, „für welchen“ oder „auf welchen hin“ alle gesündigt hatten, indem man ᾧ zurückbezog auf ὁ θάνατος. Aber erstens würde es in diesem Falle statt ἐφ' ᾧ vielmehr εἰς ὃν oder πρὸς ὃν heißen müssen, und zweitens war der Gedanke, daß die Sünde den Tod nach sich zog, schon in den Worten „und durch die Sünde der Tod“ zum Ausdruck gekommen. Häufiger noch ist ᾧ mit δι' ἐνὸς ἀνθρώπου in Verbindung gebracht und „in welchem“ erklärt worden, wie ja der Apostel wirklich lehrt, daß in Adam alle gesündigt haben und gestorben sind. Auch diese Erklärung ist unzulässig, weil erstens ἐφ' ᾧ viel zu weit von δι' ἐνὸς ἀνθρώπου absteht, und zweitens ἐν ᾧ statt ἐφ' ᾧ zu erwarten wäre (vgl. die schon angeführte Stelle 1 Kor. 15, 22: ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν). Für die lateinischen Interpreten war es verführerisch, daß ἐφ' ᾧ in der altlateinischen Übersetzung „in quo“ lautete, welch letzteres die Deutung „in welchem“ geradezu zu fordern schien¹. In Wirklichkeit indessen oder der Intention des Übersetzers gemäß dürfte „in quo“ ebenfalls Konjunktion sein, soviel als in eo quod, „bei dem Umstande, daß“ oder „deshalb weil“². Auch Phil. 3, 12 gibt die Vulgata ἐφ' ᾧ mit „in quo“ wieder, während sie es

¹ So, „in quo“ id est „in Adam“, schon der Ambrosiaster (z. d. St.). Ebenso, mit Berufung auf den Ambrosiaster, Aug., Contra duas epistolas Pelagianorum 4, 4, 7.

² „In eo quod“ findet sich in der Vulgata 1 Petri 2, 12 und 3, 16, als Wiedergabe eines ἐν ᾧ, in der Bedeutung „während dessen daß“.

Phil. 4, 10 mit „sicut“, 2 Kor. 5, 4 mit „eo quod“ übersetzt. Aber nicht bloß Phil. 3, 12, sondern auch Röm. 8, 3 sowie Hebr. 2, 18; 6, 17, wo im Griechischen ἐν ᾧ steht, kann das „in quo“ der Vulgata nur „weil“ bedeuten.

Ohne sich die Zeit zu nehmen, den begonnenen Vergleichungsatz zu Ende zu führen, will der Apostel zunächst in einer Zwischenbemerkung die zweite Hälfte des V. 12 genauer begründen. Durch die Sünde Adams, hatte er gesagt, sind alle in Sünde und Tod verstrickt worden. Es soll noch bestimmter hervorgehoben werden, daß nicht etwa deshalb alle gestorben sind, weil sie, dem bösen Beispiel Adams folgend, auch ihrerseits sündigten, sondern deshalb, weil Adam sündigte und diese Sünde Adams mit ihren Folgen und Strafen auf alle überging. Zu dem Ende wird auf die Menschen zurückgegriffen, welche vor Einführung des mosaischen Gesetzes lebten. Mögen diese Menschen auch ihrerseits gesündigt haben, so können sie doch nicht ihrer eigenen oder persönlichen Sünden wegen gestorben sein, denn ihre Sünden waren keine todeswürdigen Verbrechen, weil keine Gesetzesübertretungen, wie die Sünde Adams eine solche war. Sind diese Menschen nichtsdestoweniger alle gestorben, so können sie nur der Sünde Adams wegen gestorben sein. „Denn bis zum Gesetze ist zwar Sünde in der Welt gewesen, Sünde aber wird nicht angerechnet, wenn kein Gesetz da ist“ V. 13. ἀχρι νόμου ist soviel als in der Zeit von Adam bis auf Moses (V. 14). οὐκ ἁλογεῖται ist nach dem Zusammenhange soviel als: wird nicht als todeswürdiges Verbrechen erachtet, wird nicht mit dem Tode geahndet. μὴ ὅντος νόμου¹ erinnert sofort an 4, 15: „Denn das Gesetz wirkt Zorn; wo aber kein Gesetz ist, ist auch keine Übertretung.“ Die in Rede stehende Sünde kann also deshalb nicht mit dem Tode bestraft worden sein, weil die Sünde überhaupt viel weniger strafbar ist, solange sie nicht zugleich

¹ Statt „non imputabatur, cum lex non esset“ hat es in der Vulgata ursprünglich geheißen „non imputatur, cum lex non est“.

auch die Übertretung eines positiven Gesetzes in sich schließt (vgl. zu 4, 15)¹. „Dennoch aber hat der Tod geherrscht von Adam bis auf Moses, auch über diejenigen, welche nicht sündigten nach Ähnlichkeit der Übertretung Adams“ V. 14. ἐβασιλευσεν, hat geherrscht mit königlicher Machtvollkommenheit über alle Menschen der genannten Zeit, obwohl dieselben sich keiner Gesetzesübertretung schuldig machten oder, was dasselbe ist, „nicht sündigten nach Ähnlichkeit der Übertretung Adams“. Es ist nicht von Menschen die Rede, die nicht sündigten, im Gegensatz zu Adam, der sündigte. Vielmehr wird die Sünde der Menschen, die kein Gesetz kannten, der Sünde Adams gegenübergestellt, der ein positives Gebot empfangen hatte, weshalb seine Sünde auch nicht ἀμαρτία, sondern παράβασις geheißen wird. An den Namen Adams knüpft Paulus noch die Worte ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. Sie enthalten das Ergebnis des Vergleiches, den er zwischen Christus und Adam anstellte, nicht in Worten, aber in Gedanken; die regelrechte Ausführung des Satzes V. 12 hat er über der Zwischenbemerkung V. 13 f. ganz vergessen. Adam ist ein Vorbild, Christus das Gegenbild. „Denn wie in Adam alle sterben, so sollen in Christus alle lebendig gemacht werden“ (1 Kor. 15, 22).

„(15) Doch verhält es sich mit dem Gnadengeschenk nicht so wie mit dem Fehltritt. Denn wenn durch den Fehltritt des einen die vielen gestorben sind, so ist um soviel mehr die Gnade Gottes und das Geschenk in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus auf die vielen übergeströmt. (16) Und mit dem Geschenk verhält es sich nicht so wie mit den Folgen der Tat des einen, welcher sündigte. Denn das Gericht führte von einem

¹ Der Gedanke, daß die Sünde nicht zu einer bestimmten Strafleistung und insbesondere nicht zur Todesstrafe angerechnet werde, wenn nicht ein positives Gesetz diese Leistung fordere, dürfte dem Apostel ferngelegen haben.

aus zur Verdammnis, das Gnadengeschenk aber führt von vielen Fehlritten aus zur Rechtfertigung. (17) Denn wenn vermöge des Fehltrittes des einen der Tod geherrscht hat durch den einen, so werden um soviel mehr diejenigen, welche den Überfluß der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch den einen Jesus Christus.“

Der Antitypus pflegt den Typus in den Schatten zu stellen. τὸ παράπτωμα V. 15, die von Adam ausgegangene Sünde, muß zurücktreten hinter τὸ χάρισμα, die durch Christus vermittelte Gnade. Denn wenn, wie V. 12—14 festgestellt wurde, durch die Sünde Adams „die vielen“, d. h. alle¹, gestorben sind, so ist „um soviel mehr“, d. h. in noch viel reicherm Maße, Gnade und Geschenk in und mit der durch Christus verdienten Gnade auf die vielen übergeströmt. ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ist die von Gott ausgehende Gnade und das von Gott ausgehende Geschenk, χάρις . . . Χριστοῦ die durch Christus uns verdiente und uns vermittelte Gnade. Wie der zweimalige Aorist, ἀπέθανον, ἐπερίσσευσεν, zeigt, werden geschichtliche Tatsachen angeführt, und πολλῶ μᾶλλον bezeichnet daher kein logisches, sondern ein sachliches Mehr: die Größe des Verderbens wird noch weit überboten durch die Fülle des Heils². Eine Verschiedenheit liegt auch darin, daß das Verdammungsurteil von einer Sünde, das Gnadengeschenk von vielen Sünden seinen Ausgang nimmt V. 16. δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος³ geht der Form nach auf den einen Sünder, der Sache nach auf die eine entscheidende Sünde. Von dieser einen Sünde aus führte das Gericht zur Verurteilung aller, während das Gnadengeschenk von vielen

¹ In der Vulgata sollte es „omnes“ heißen statt „multi“.

² Vgl. das Exsultet in der Liturgie des Karsamstags: „O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.“

³ Ansehnliche Zeugen haben ἁμαρτήματος, und die offizielle Ausgabe der Vulgata hat „per unum peccatum“. Ursprünglich hatte die Vulgata richtig „per unum peccantem“.

Sünden, nämlich den Sünden der „vielen“, aus zur Rechtfertigung aller führt. δικαίωμα steht hier im Sinne von δικαίωσις (V. 18) und ist jedenfalls des Gleichklangs mit κατήκριμα wegen gewählt worden. Die „Gnade Christi“ (V. 15), will der Apostel sagen, sühnt und tilgt nicht bloß die eine entscheidende Sünde Adams, sondern auch die unzähligen Sünden aller Adamiten. Und so erschließt sie uns den Himmel. Denn wenn jene eine Sünde den Tod auf den Herrscherthron zu erheben vermocht hat, so wird um so viel mehr die überschwenglich reiche und alle Sünden tilgende Gnade Christi die bisherigen Untertanen des Todes zu Herrscherthronen im künftigen Leben geleiten V. 17. τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης, „des Geschenkes der Gerechtigkeit“ = der geschenkten Gerechtigkeit (gen. appos.). Diese Gerechtigkeit eröffnet den Zutritt zum ewigen Leben (vgl. V. 18 21).

„(18) Wie es also demnach durch einen Fehltritt für alle Menschen zur Verdammnis gekommen ist, so soll es auch durch eine Rechttat für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens kommen. (19) Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern gemacht worden sind, so sollen auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten gemacht werden. (20) Das Gesetz aber ist dazugekommen, damit der Fehltritt sich mehre. Wo aber die Sünde sich gemehrt hatte, ist die Gnade um so mächtiger übergeströmt, (21) damit, wie die Sünde im Tode geherrscht hatte, so auch die Gnade durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben herrsche durch Jesus Christus unsern Herrn.“

Die Verse 18—19 wollen das Gesagte noch einmal zusammenfassen. δικαίωμα V. 18, als Gegensatz zu παράπτωμα, ist eine gerechte Handlung, eine Rechttat, und zwar eine einzelne Rechttat, nämlich der Opfertod Christi, nicht in kollektivem Sinne das ganze Gott geweihte Leben Christi. δικαίωσις ζωῆς

ist die Rechtfertigung, welche das Leben bewirkt, in das Leben mündet, aber nicht das Leben der Gnade, sondern, wie schon V. 17 und wiederum V. 21, das ewige Leben. Nach V. 19 ist der Fehltritt Adams eine Sünde des Ungehorsams und die Rechttat Christi eine Tat des Gehorsams gewesen. καθίστασθαι, „constitui“ Vulgata, ist zu etwas gemacht werden; alle sind zu Sündern gemacht worden, weil nicht bloß die Folgen und Strafen der Sünde Adams, sondern auch die Sünde selbst auf alle überging (V. 12—14); und so sollen auch alle wieder gerecht gemacht und nicht etwa nur gerecht gesprochen werden. Schließlich will der Apostel in diesem Zusammenhange noch des Gesetzes gedacht haben, welches, wie wir schon einmal hörten (zu 3, 20), den Menschen für die Erlösungsgnade empfänglich machen sollte, indem es ihm sein Sündenelend zum Bewußtsein brachte. „Das Gesetz aber ist dazugekommen, damit der Fehltritt sich mehre“ V. 20. παρεισῆλθεν blickt auf εἰσῆλθεν V. 12 zurück: neben die schon in die Welt eingetretene Sünde ist das Gesetz eingetreten, zu der schon in die Welt gekommenen Sünde ist das Gesetz hinzugekommen. ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. Nicht wie wenn das Gesetz zu dem Zweck gekommen wäre, daß der Fehltritt sich mehre. Das Gesetz war ja „heilig und gerecht und gut“ und sollte „zum Leben“ dienen (7, 10—12). Durch die Schuld des Menschen aber hat das Gesetz tatsächlich eine Mehrung der Sünde zur Folge gehabt (über den nächsten Anlaß vgl. zu 4, 15), und Gott hat diese Folge zugelassen und in seinen Ratschluß aufgenommen, indem er sie als Mittel seinem Zwecke, dem Erlöser die Wege zu bereiten, dienstbar machte¹. In den Worten „damit der Fehltritt sich mehre“ gibt also der Apostel

¹ Schön Aug., In Ps. 102, enarr. 15: „Hoc est in lege magnum mysterium, ideo eam datam, ut crescente peccato humiliarentur superbi, humiliati confiterentur, confessi sanarentur. . . Non crudeliter hoc fecit Deus, sed consilio disciplinae. Aliquando enim videtur sibi homo sanus et aegrotat, et in eo quod aegrotat et non sentit, medicum non quaerit, augetur morbus, crescit molestia, quaeritur medicus et totum sanatur.“

das Mittel zum Zweck an oder die gleichsam in die Augen fallende geschichtliche Tatsache. Auf den Zweck oder den in dem Plane Gottes beschlossenen Sinn der Tatsache deutet er sofort mit den Worten hin: „Wo aber die Sünde sich gemehrt hatte, ist die Gnade um so mächtiger übergeströmt.“ Wie wenn er sagen wollte: Sobald aber die allzu drückend gewordene Last der Sünde den Nacken gebeugt und das Herz geöffnet hatte, ist ein Strom von Gnade niedergegangen, welcher alles Maß überschritt, alle Erwartung überstieg. ὑπερπερισσεύειν will über πλεονάζειν hinausgehen wie der Superlativ über den Komparativ. Die Gnade sollte nunmehr der Sünde das Zepter entwenden V. 21, und wie die Sünde geherrscht hatte „im Tode“, ἐν τῷ θανάτῳ¹, d. h. dadurch, daß sie den Tod wirkte, so sollte die Gnade herrschen διὰ δικαιοσύνης, d. h. dadurch, daß sie Gerechtigkeit wirkt oder mitteilt, εἰς ζωὴν αἰώνιον, Gerechtigkeit, die zum ewigen Leben führt. Einen nochmaligen dankerfüllten Aufblick zu dem Begründer der Herrschaft der Gnade kann Paulus sich nicht versagen: „Durch Jesus Christus unsern Herrn.“

Das neue Leben des Gerechtfertigten (6, 1—23).

In der Rechtfertigung vollzieht sich eine völlige Umwandlung des innern Menschen. Mit ihr muß deshalb auch ein neues Leben anheben, ein Leben für Gott oder im Dienste der Gerechtigkeit, frei von aller Gemeinschaft mit der Sünde.

a) In der Taufe sind wir der Sünde gestorben und zu einem Leben für Gott auferstanden 6, 1—14.

„(1) Was werden wir nun sagen? Sollen wir bei der Sünde beharren, damit die Gnade sich mehre? (2) Das sei fern! Da wir ja doch der Sünde gestorben sind, wie sollen wir noch in ihr leben? (3) Oder wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus hin getauft worden

¹ Das „in mortem“ der offiziellen Ausgabe der Vulgata ist vermeintliche Verbesserung des ursprünglichen „in morte“.

sind, auf seinen Tod hin getauft worden sind? (4) Begraben worden sind wir also mit ihm durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters auferweckt worden, so auch wir in ganz neuem Leben wandelten. (5) Denn wenn wir seine Genossen geworden sind durch einen dem seinigen ähnlichen Tod, so werden wir es doch auch durch eine der seinigen ähnliche Auferstehung sein, (6) indem wir dessen uns bewußt bleiben, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, damit der Sündenleib abgetan würde, auf daß wir nicht mehr der Sünde dienen. (7) Denn wer gestorben ist, ist gerechtfertigt von der Sünde.“

Mit einer gern verwendeten dialektischen Formel bahnt Paulus sich den Weg zu einem neuen Abschnitt: „Was werden wir nun sagen? Sollen wir bei der Sünde beharren, damit die Gnade sich mehre?“ Es hatte ja 5, 20 geheißen: „Wo aber die Sünde sich gemehrt hatte, ist die Gnade um so mächtiger übergeströmt.“ Welch schreienden Widerspruches würden wir uns schuldig machen! „Da wir ja doch der Sünde gestorben sind, wie sollen wir noch in ihr leben?“ V. 2. Der Gerechtfertigte ist in der Taufe der Sünde gestorben, ist demnach für die Sünde nicht mehr da, kann fñrderhin keine Beziehungen zu ihr unterhalten, kann nicht mehr in ihr leben. ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ ist also nicht „durch die Sünde gestorben sein“, sondern „für die Sünde gestorben sein“. Der kñhne Ausdruck bedurfte der Erläuterung. Wir sind getauft worden, um in Gemeinschaft mit Christus zu treten, und dabei sind wir zuerst mit Christus gestorben und sodann mit Christus auferstanden. Man erinnere sich, daß die Taufe ursprünglich „per modum immersionis et emersionis“ gespendet wurde, indem der Tñufpling dreimal ins Wasser untergetaucht und wieder emporgezogen ward¹. Dieser Ritus ließ sich als Nachbildung des Todes bzw.

¹ Vgl. etwa De Puniet bei Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie II, 1 (Paris 1910), 282 f.

der Grablegung und der Auferweckung Christi deuten, insofern das Untertauchen der Grablegung, das Emporziehen der Auferweckung entsprach. Zugleich enthielt derselbe eine symbolische Darstellung der beiden Momente des Rechtfertigungsprozesses, zwischen denen der Apostel früher schon einmal unterschieden hat. „Er ward dahingegeben“, sagte er 4, 25, „unserer Fehltritte wegen und er ward auferweckt unserer Rechtfertigung wegen.“ In dem Untertauchen wird der alte Mensch, der Mensch der Sünde, ins Grab gelegt, in dem Emporziehen wird ein neuer Mensch, ein Mensch der Gerechtigkeit, zum Leben erweckt.

„Oder wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus hin getauft worden sind, auf seinen Tod hin getauft worden sind?“ V. 3. ἡ ἄρροεῖτε scheint vorauszusetzen, daß die Ideen von dem mystischen Sterben und Auferstehen des Täuflings in christlichen Kreisen ganz geläufig waren, und drei Parallelstellen bestätigen diese Annahme (Kol. 2, 12; 3, 1--3 und 1 Petri 4, 1 f.). εἰς Χριστόν = in Christus hinein oder auf Christus hin, um nämlich zur Lebens- und Gnadengemeinschaft mit ihm zu gelangen. εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ = um seinen Tod zu sterben oder um zu sterben, wie er gestorben. „Begraben worden sind wir also mit ihm durch die Taufe auf den Tod“ V. 4. Wie er begraben wurde, nachdem er gestorben, so sind auch wir in der Taufe, nachdem wir gestorben, begraben worden. εἰς τὸν θάνατον gehört zu dem unmittelbar vorhergehenden διὰ τοῦ βαπτίσματος¹, und zu θάνατον ist aus V. 3 αὐτοῦ zu ergänzen. Übrigens ist von einem Begrabenwerden mit Christus sehr wahrscheinlich nur deshalb die Rede, weil das Untertauchen zunächst, wie angedeutet, an die Grablegung und nicht an den Tod erinnerte. Endlich sind wir nach dem Vorbild Christi aus Tod und Grab zu neuem Leben erstanden. „Damit, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters auf-

¹ Zahn (z. d. St.) verbindet wieder εἰς τὸν θάνατον mit συνετάφημεν und übersetzt: „mitbegraben also wurden wir mit ihm in den Tod durch die Taufe“. Aber man wird doch nicht begraben, um zu sterben.

erweckt worden, so auch wir in ganz neuem Leben wandelten.“ Die δόξα τοῦ πατρὸς ist die Allmacht des Vaters als die gewaltigste Zeugin seiner Größe (δύναμις 1 Kor. 6, 14; 2 Kor. 13, 4, ἰσχύς Eph. 1, 20)¹. καινότης ζωῆς ist ein verstärktes καινὴ ζωή, ein nach allen Seiten hin neues Leben.

Als Todes-Genossen Christi, fährt V. 5 fort, werden wir ja doch auch Auferstehungs-Genossen sein. Zu σύμφυτοι, „zusammengewachsen“ und dann „Genossen“, im Neuen Testament nur hier gebraucht, ist aus V. 4 αὐτῷ zu ergänzen, während τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ instrumentaler Dativ oder auch Dativ der nähern Beziehung ist. Andere wollen τῷ ὁμοιώματι zu σύμφυτοι gezogen wissen: „verwachsen mit einem dem seinigen ähnlichen Tod“, vgl. die Vulgata: „complantati facti sumus similitudini mortis eius“. V. 6 will die Unausweichlichkeit der Folgerung des V. 5 erläutern. „Indem wir dessen uns bewußt bleiben, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist.“ Der alte Mensch ist der Mensch vor der Taufe, im Gegensatz zu dem „neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit“ Eph. 4, 24. Mitgekreuzigt worden ist der alte Mensch, insofern er mit dem gekreuzigten Christus gestorben ist, „indem die Taufe dem Kreuze an die Seite gestellt wird“, wie Chrysostomus sagt. „Damit der Sündenleib abgetan würde, auf daß wir nicht mehr der Sünde dienen.“ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας ist gleichbedeutend mit ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος: der Leib, der der Träger der Begierlichkeit und das Werkzeug der Sünde war (vgl. V. 12 f.). Damit, daß dieser Sündenleib in der Taufe dem Tode überantwortet würde, sollte der Sündendienst ein Ende finden. „Denn wer gestorben ist, ist gerechtfertigt von der Sünde“ V. 7, offenbar ein Sprichwort oder ein Rechtsgrundsatz, dessen Gedanke ist: durch Erduldung des

¹ Verfehlt Schaefer (z. d. St.): „die vom Vater der Menschheit seines Sohnes verliehene, in gewissem Sinne unendliche Fülle der heiligmachenden Gnade, von der wir, als ihm vereinte Glieder, die Gnade mitgeteilt erhalten“.

Todes ist der Missetäter gerechtfertigt oder frei geworden von seiner Missetat¹. δικαιωθῆναι ἀπὸ = ἐλευθερωθῆναι ἀπὸ V. 18. Diesen Grundsatz wendet der Apostel auf den Täufling an, der sich durch Erduldung des Todes von der Sünde losgekauft hat.

„(8) Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden, (9) indem wir wissen, daß Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt. Der Tod wird nicht mehr Herr über ihn. (10) Denn was er gestorben, ist er der Sünde gestorben, ein für allemal, was er aber lebt, lebt er Gott. (11) So erachtet auch ihr euch als tot für die Sünde, aber lebend für Gott in Christus Jesus. (12) Nicht also herrsche die Sünde in eurem sterblichen Leibe, so daß ihr seinen Begierden gehorchtet, (13) und nicht gebt eure Glieder als Ungerechtigkeitswerkzeuge der Sünde hin, sondern gebt euch Gott hin als solche, welche aus Toten Lebende geworden, und eure Glieder gebt als Gerechtigkeitswerkzeuge Gott hin. (14) Denn die Sünde wird nicht Herr über euch werden; denn ihr seid nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade.“

Das Sterben mit Christus in der Taufe berechtigt zu der vertrauensvollen Hoffnung auf ein Leben mit Christus ohne Ende V. 8. Von dem diesseitigen Mitleben im sittlichen Sinne wendet der Apostel sich dem ewigen Leben zu. Durch πιστεύομεν, welches in die Zukunft weist, dürfte dieser Fortschritt des Gedankens sichergestellt sein (vgl. zu V. 11). Christus ist, wie wir alle wissen, nicht zu einem vorübergehenden, sondern zu einem unvergänglichen Leben auferstanden V. 9.

¹ Ganz dasselbe dürfte der vielgedeutete Satz ὁ παθὼν σαρκὶ πένανται ἀμαρτίας 1 Petri 4, 1 besagen: „wer dem Fleische nach gelitten hat, ist befreit von der Sünde“, d. h. wer den Tod erduldet hat, ist seines Verbrechens ledig. Sollte dieser Satz nicht auch in der zeitgenössischen Profanliteratur nachzuweisen sein?

Einmal starb er und fürderhin lebt er ohne Ende V. 10. \acute{o} ist der sog. Objektsakkusativ: den Tod, den er starb, ist er gestorben $\tau\eta\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$, „der Sünde“ oder „für die Sünde“ (vgl. $\acute{\alpha}\pi\epsilon\theta\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\epsilon\nu\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ V. 2), d. h. um von der Sünde frei zu werden, von der Sünde nämlich, die er auf sich genommen hatte, um sie zu sühnen (vgl. 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13). Seitdem lebt er $\tau\omega\ \theta\epsilon\acute{\omega}$: „für Gott“, seinen Willen, seine Zwecke. Die Erwähnung des Todes Christi lenkt das Auge des Apostels wieder auf den Tod des Täuflings und in weiterer Folge von dem himmlischen Leben wieder auf das irdische Leben des Täuflings zurück. Auch der Täufling hat durch seinen mystischen Tod alle Beziehung zur Sünde abgestreift. „So erachtet auch ihr euch als tot für die Sünde, aber lebend für Gott in Christus Jesus“ V. 11, d. i. in Verbindung mit Christus Jesus.

Ihr dürft also nicht die Sünde in eurem sterblichen Leibe zur Herrschaft gelangen oder, was dasselbe ist, den Begierden des Leibes die Zügel schießen lassen V. 12. Die „Sünde“ wird hier als eine dem Leibe, und zwar dem Leibe des Gerechtfertigten innewohnende und die Herrschaft über den Menschen anstrebende Macht dargestellt; gemeint ist die unordentliche Begierlichkeit, die zwar nicht Sünde im eigentlichen Sinne ist, aber Sünde geheißen wird, „quia ex peccato est et ad peccatum inclinat“¹. Von dem „sterblichen“ Leibe wird der Apostel sprechen, um warnend darauf hinzuweisen, daß der Tod, den jeder Mensch zu kosten hat, ja auch schon eine Frucht vom Baume der Sünde ist. Leiht man der Begierlichkeit Gehör, zunächst in seinen Gedanken, so pflegt man zu Wort- und Tatsünden fortzuschreiten, indem man auch die Glieder des Leibes als „Ungerechtigkeitswerkzeuge“ V. 13, Werkzeuge, die zur Ungerechtigkeit oder zur Sünde dienen, der Begierlichkeit zur Verfügung stellt. Nicht so der Christ. In dem Bewußtsein, aus einem Toten ein Lebender geworden, also in ein

¹ Conc. Trid., Sessio 5, decr. de pecc. orig., can. 5. Vgl. Aug., Op. imperf. c. Iul. 1, 71: „Concupiscentia . . . peccatum dicitur, quia peccato facta est appetitque peccare.“

neues Leben eingetreten zu sein, weiht er sich dem Dienste Gottes und stellt auch seine Glieder als Gerechtigkeitswerkzeuge Gott zur Verfügung. Folgt noch ein ermunternder Zuspruch: „Denn die Sünde wird nicht Herr über euch werden; denn ihr seid nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade“ V. 14. Habt guten Mut: ihr steht nicht mehr unter dem Gesetze, welches die Begierlichkeit aufstachelte, sondern unter der in der Rechtfertigung euch eingegossenen Gnade, welche die Begierlichkeit dämpft. Mit diesem Satze wollte Paulus die Ausführung über das neue Leben des Gerechtfertigten abschließen und zugleich einen neuen Gegenstand zur Erörterung stellen. Bevor er indessen den Sinn des Satzes zu erläutern beginnt, glaubt er noch einem Mißverständnis, welches aus dem Wortlaute abgeleitet werden konnte, vorbeugen zu sollen. Infolgedessen wird das neue Leben des Gerechtfertigten unter einem andern Gesichtspunkte noch einmal beleuchtet und insbesondere die Unvereinbarkeit der Sünde mit der Idee des Christen auf einem andern Wege noch einmal nachgewiesen.

b) In der Taufe sind wir aus Knechten der Sünde Knechte der Gerechtigkeit geworden 6, 15—23.

„(15) Wie nun? Sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade sind? Das sei fern! (16) Wisset ihr nicht, daß wenn ihr euch jemanden als Knechte zum Gehorsam anbietet, ihr dessen Knechte seid, dem ihr Gehorsam leistet, sei es nun Knechte der Sünde zum Tode, sei es Knechte des Gehorsams (gegen Gott) zur Gerechtigkeit? (17) Dank aber sei Gott, daß ihr Knechte der Sünde wart, aber von Herzen Gehorsam geleistet habt der Lehrform, an welche ihr dahingegeben wurdet. (18) Befreit aber von der Sünde, seid ihr geknechtet worden für die Gerechtigkeit. (19) Menschliches rede ich wegen eurer Fleischeschwäche. Wie ihr nämlich eure Glieder der Unlauter-

keit und Gesetzwidrigkeit hingegeben habt zur Gesetzwidrigkeit, so gebt jetzt eure Glieder der Gerechtigkeit als Knechte hin zur Heiligkeit. (20) Denn als ihr Knechte der Sünde wart, wart ihr der Gerechtigkeit gegenüber frei. (21) Welchen Gewinn hattet ihr nun damals von den Dingen, deren ihr euch jetzt schämt? (Keinen Gewinn hattet ihr.) Denn das Ende dieser Dinge ist der Tod. (22) Jetzt aber, befreit von der Sünde, geknechtet aber für Gott, habt ihr euern Gewinn zur Heiligkeit, als das Ende aber ewiges Leben. (23) Denn der Sold der Sünde ist der Tod, die Gnadengabe Gottes aber ist ewiges Leben in Christus Jesus unserem Herrn.“

Haben wir etwa, fragt V. 15, mit der Entbindung von dem Gesetze schrankenlose Freiheit, auch die Freiheit zum Sündigen, erlangt? Die abweisende Antwort wird auf die anerkannte Wahrheit gegründet, daß man dem dienen muß, dessen Knecht man ist: der Christ ist in die Knechtschaft der Gerechtigkeit übergetreten und kann deshalb nicht mehr der Sünde dienen wollen. „Wisset ihr nicht, daß wenn ihr euch jemanden als Knechte zum Gehorsam anbietet, ihr dessen Knechte seid, dem ihr Gehorsam leistet?“ V. 16. ὦ ὑπακούετε im Nachsatz dürfte ganz dasselbe besagen wie ὦ παριστάνετε ἑαυτοὺς κτλ. im Vordersatz: „dem ihr euch zum Gehorsam verpflichtet“ (vgl. ὑπηκούσατε V. 17), und die Umständlichkeit des Ausdrucks soll um so schärfer den Gedanken herauskehren, daß man ausschließlich dem rechtmäßigen Herrn seine Dienste weihen muß. Hier kommen, da es sich um das sittliche Leben handelt, zwei Herren in Frage: ἦτοι ἁμαρτία ἢ ὑπακοή. Statt ὑπακοή sollte man δικαιοσύνη, wie V. 18—20, oder auch θεός, wie V. 22, erwarten; vielleicht ist das V. 17 beabsichtigte ὑπηκούσατε von Einfluß gewesen. Jedenfalls ist ὑπακοή soviel als Gehorsam gegen Gott, der unmittelbarste Gegensatz zu ἁμαρτία, insofern die Sünde nichts anderes ist als Widerspruch gegen den Willen Gottes. Mit einem Worte wenigstens wird auch der Aus-

gang oder Erfolg des beiderseitigen Dienstes gestreift. Der Dienst der Sünde mündet εἰς θάνατον, nicht den leiblichen Tod, der die Folge der Sünde Adams (5, 12), sondern das ewige Verderben; der Dienst des Gottesgehorsams führt εἰς δικαιοσύνην, zur Tugendhaftigkeit oder Heiligkeit (V. 19 22). „Dank aber sei Gott, daß ihr Knechte der Sünde wart“, also jetzt nicht mehr seid, inzwischen vielmehr Knechte des Gottesgehorsams wurdet V. 17. Letzteres aber sind sie dadurch geworden, daß sie „von Herzen Gehorsam geleistet haben der Lehrform, an welche sie dahingegeben wurden“. εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον ist aufzulösen in τῷ τύπῳ εἰς ὃν παρεδόθητε¹. Unter dem τύπος διδαχῆς ist die christliche Lehre im Unterschiede von andern Lehren verstanden, nicht unmittelbar das christliche Lebensideal, weil dieses eine Lebensform, nicht eine Lehrform ist. Wenngleich sie sich indessen „von Herzen“, aufrichtig und freudig, für die christliche Lehre entschieden, so haben sie sich dieselbe doch nicht selbst erwählt, sondern sind durch den stillen Zug der Gnade Gottes, dem der Apostel deshalb auch Dank sagt, für sie gewonnen, ja an sie dahingegeben worden.

Damit wurden sie von der Herrschaft der Sünde befreit und „geknechtet für die Gerechtigkeit“, ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ V. 18. Dieses Wort, durch den Zusammenhang gewissermaßen gefordert, gebraucht der Apostel gleichwohl nur widerwillig. ἀνθρώπινον λέγω V. 18 (vgl. 3, 5: κατὰ ἄνθρωπον λέγω): ich spreche in Wendungen, die den gewöhnlichen menschlichen Verhältnissen entlehnt sind, der in Rede stehenden Sache aber nicht gerecht werden. Denn die Bindung an die Gerechtigkeit bedeutet nicht Knechtung, sondern Befreiung². Indessen

¹ Anders die Vulgata: „in eam formam doctrinae in quam (ursprünglich „in qua“) traditi estis“ = εἰς τὸν τύπον διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε.

² Vgl. Aug., In Ps. 115, enarr. 6: „Omnis creatura subdita creatori est et verissimo domino verissimum debet famulatum, quem cum exhibet, libera est, hanc accipiens a domino gratiam, ut ei non necessitate, sed voluntate deserviat.“

soll Rücksicht genommen werden auf eure Fleischesschwäche, τὴν ἀσθενείαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν, eure in dem Fleische, d. h. in der durch die Erbsünde verderbten Natur (vgl. 7, 5), gründende Schwäche, eine nicht sowohl geistige als vielmehr sittliche Schwäche. Infolge dieser Schwäche mögt ihr vielleicht das christliche Sittengesetz noch als ein Joch empfinden und Freiheit noch mit Ungebundenheit verwechseln. Ich will deshalb nur sagen, daß ihr jetzt in demselben Verhältnis zur Gerechtigkeit steht, in welchem ihr früher zur Sünde standet. Die Sünde ist nunmehr durch „Unlauterkeit und Gesetzeswidrigkeit“ vertreten, und als Ertrag des Sündendienstes wird „Gesetzeswidrigkeit“ genannt, d. i. Gottlosigkeit im weitesten Sinne des Wortes, als Ertrag des Gerechtigkeitsdienstes aber „Heiligkeit“, d. i. Gerechtigkeit (V. 16). „Als ihr nämlich Knechte der Sünde wart, wart ihr der Gerechtigkeit gegenüber frei“ V. 20, d. h. nicht an die Gerechtigkeit gebunden; umgekehrt, ist zu ergänzen, seid ihr jetzt, nachdem ihr Knechte der Gerechtigkeit geworden, aller Verpflichtungen gegen die Sünde ledig.

Nun beherzigt aber wohl den Gewinn oder Lohn des beiderseitigen Dienstes V. 21. Die Wortgruppe τίνα οὖν καρπὸν εἶχετε τότε ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε wird seit langem bald zu einem Satze zusammengefaßt: „welchen Gewinn hattet ihr nun damals von den Dingen (ergänze ἐκείνων, abhängig von καρπὸν), deren ihr euch jetzt schämt?“, bald in zwei Sätze zerlegt: „welchen Gewinn hattet ihr damals? Solche Dinge (ergänze τοιαῦτα), deren ihr euch jetzt schämt“¹. Die erstere Erklärung, welche als Antwort auf den Fragesatz einschiebt: „keinen Gewinn hattet ihr“, dürfte den Vorzug verdienen. Gerade einen solchen Zwischengedanken oder eine Feststellung, daß der Sündendienst keinen Gewinn bringe, setzt, scheint es, der Apostel selbst voraus, wenn er fortfährt: „denn das Ende dieser Dinge ist der Tod“, nämlich der ewige Tod (wie V. 16).

¹ Die Vulgata, die ursprünglich lautete: „quem ergo fructum habuistis tunc in quibus nunc erubescitis“, lautet in der offiziellen Ausgabe: „quem ergo fructum habuistis tunc in illis in quibus nunc erubescitis.“

Auch die weitere Wendung V. 22: *νυνὶ δὲ . . . ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν*, muß doch wohl zurückblicken auf einen Satz, daß sie früher, im Dienste der Sünde, keinen Gewinn geerntet haben. Jetzt, im Dienste Gottes, gelangen sie zur Heiligkeit (vgl. V. 19) und schließlich zum ewigen Leben. Das beiderseitige Schlußergebnis wird V. 23 in gehobenem Tone noch einmal eingeschärft: „denn der Sold der Sünde ist der Tod, die Gnadengabe Gottes aber ist ewiges Leben.“ *τὰ ὀψώνια* ist ebenso wie „stipendia“ (Vulgata) zumeist der Sold des Soldaten (die Pluralform weist auf die mannigfachen Bestandteile des ursprünglichen Naturaliensoldes hin), bezeichnet aber auch jeden anderweitigen Lohn (vgl. 2 Kor, 11, 8). Das ewige Leben hingegen heißt Gnadengabe, *χάρισμα*, „gratia“ (Vulgata), weil es in erster Linie nicht selbsterworbener Lohn, sondern Geschenk ist¹. Ausklingen soll auch dieser Abschnitt in einen Hinweis auf den Vermittler aller Gnade, Christus Jesus unsern Herrn (vgl. 5, 21).

Der Christ steht glücklicherweise nicht mehr unter dem Gesetze
(7, 1—25).

Nach Erledigung des libertinistischen oder antinomistischen Mißverständnisses (6, 15 ff.) greift der Apostel die These, daß der Christ nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade

¹ Conc. Trid., Sessio 6, de iustific. c. 16: „Proponenda est vita aeterna et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.“ — Tertullian (De resurr. carnis 47) zitiert V. 23 in der Fassung: „Stipendia enim delinquentiae mors, donativum autem Dei vita aeterna.“ Ist „stipendia“, wie gesagt, zumeist der Sold des Soldaten, so ist „donativum“ stehende Bezeichnung des Geldgeschenkes, welches bei festlichen Anlässen von Feldherren und Kaisern an das ganze Heer, Mann für Mann, verteilt ward. Und *χάρισμα* könnte sehr wohl Übersetzung von „donativum“ sein. Es ist aber doch nicht anzunehmen, daß der Apostel an das donativum gedacht habe. Ein Vergleich des Christen mit dem Soldaten macht sich in unserem Kapitel nirgendwo bemerkbar, man müßte denn, was jedoch nicht zu empfehlen, *ὅπλα* V. 13 „Waffen“, anstatt „Werkzeuge“, übersetzen wollen. Das Wort *χάρισμα* aber ist Paulus so geläufig, daß es allein im Römerbriefe sechsmal vorkommt.

stehe (6, 14), wieder auf, um zunächst das erste Glied derselben eingehender zu erörtern. Er weist die Freiheit des Christen vom Gesetze nach (7, 1—6), beleuchtet das Verhältnis von Gesetz und Sünde (7, 7—13) und schildert in grellen Farben das ohnmächtige Ringen des unerlösten Menschen mit dem Hange zur Sünde (7, 14—25).

a) Durch seinen Tod in der Taufe ist der Christ vom Gesetze frei geworden 7, 1—6.

„(1) Oder wisset ihr nicht, Brüder — denn ich rede zu Leuten, welche das Gesetz kennen —, daß das Gesetz Herr über den Menschen ist, solange als er lebt? (2) Denn die verheiratete Frau ist an den Mann, solange er lebt, durch das Gesetz gebunden; ist aber der Mann gestorben, so ist sie befreit von dem Mannesgesetze. (3) Sie wird also demnach bei Lebzeiten des Mannes Ehebrecherin heißen, wenn sie sich einem andern Manne zu eigen gibt; ist aber der Mann gestorben, so ist sie frei von dem Gesetze, so daß sie nicht Ehebrecherin wird, wenn sie sich einem andern Manne zu eigen gibt. (4) So, meine Brüder, seid auch ihr für das Gesetz getötet worden vermittelt des Leibes Christi, auf daß ihr euch einem andern zu eigen gäbet, dem von den Toten Auferweckten, damit wir Gott Früchte trügen. (5) Denn als wir im Fleische waren, waren die durch das Gesetz angeregten Sündenlüste in unsern Gliedern wirksam, so daß wir dem Tode Früchte trugen. (6) Jetzt aber sind wir vom Gesetze befreit worden, indem wir durch den Tod der Fesseln desselben entledigt worden sind, so daß wir in ganz neuem Geiste dienen und nicht in dem alten Buchstaben.“

Ähnlich wie 6, 3 geht Paulus 7, 1 von einer bekannten Wahrheit aus, bekannt wenigstens bei Leuten, welche über das Gesetz unterrichtet sind. Das waren mehr oder weniger alle

Christen, nicht bloß frühere Juden oder jüdische Proselyten, sondern auch die Heidenchristen¹. Die Wahrheit aber heißt: „Das Gesetz ist Herr über den Menschen, solange als er lebt“, sehr wahrscheinlich ein im Gesetze selbst freilich nicht ausgesprochener, jüdischer Rechtssatz, der besagen will, daß die Verbindlichkeit des Gesetzes mit dem Tode erlischt². So der Obersatz. Daß der Untersatz lauten werde: „Der Christ lebt nicht mehr, sondern ist gestorben“, läßt sich nach den Ausführungen über den mystischen Tod in der Taufe (6, 1 ff.) schon vermuten. Es wird indessen noch ein den Obersatz erläuterndes und bestätigendes Beispiel eingeschoben. „Die verheiratete Frau ist an den Mann, solange er lebt, durch das Gesetz gebunden“; mit dem Tode des Mannes aber wird sie frei, so daß sie einem andern Manne die Hand reichen darf V. 2 f. Ein wenig glücklich gewähltes Beispiel, wie es scheinen möchte, weil ja hier der Tod nicht den gestorbenen Mann, sondern die überlebende Frau von dem Gesetze befreit, so daß also nicht mehr bewiesen ist, als daß der Tod überhaupt eine Befreiung vom Gesetze nach sich zieht. Sobald indessen der Apostel seine Folgerungen zieht (V. 4), wird sich herausstellen, daß der Wahl dieses Beispiels eine besondere Absicht zu Grunde lag. ἡ ὑπανδρὸς γυνή V. 2 ist die dem Manne unterstehende oder die verheiratete Frau. νόμῳ bezeichnet ein einzelnes Gebot des Gesetzes, das Gebot, welches im folgenden Satze ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός genannt wird, das den Mann betreffende, nämlich die Frau an den Mann bindende Gesetz (= ὁ νόμος ὁ περὶ τοῦ ἀνδρός). χρηματίζειν V. 3 ist einen Namen führen,

¹ Über die Bekanntschaft der Heidenchristen mit dem Gesetz vgl. oben S. 5 f.

² Vgl. den babylonischen Talmud, Nidda fol. 61 b, im Mischnatext: „Sobald der Mensch gestorben ist, ist er befreit von den Geboten“; Schabbath fol. 30 a, im Gemaratext: „Sobald der Mensch gestorben ist, ist er befreit von dem Gesetz und von den Geboten.“ In diesem Sinne hat, wie aus V. 2 ff. erhellt, auch Paulus den Satz V. 1 verstanden wissen wollen. Die Erklärung: „Das Gesetz verpflichtet den Menschen sein ganzes Leben lang, bis zum Tode“, trifft seine Meinung nicht.

heißen und zugleich auch sein. γίνεσθαι ἀνδρί wird auch bei den Siebzig von der ehelichen Verbindung gebraucht.

So, sagt nun der Schlußsatz, seid auch ihr getötet und durch den Tod vom Gesetz befreit worden, damit ihr euch einem andern zu eigen geben könntet, nämlich dem von den Toten Auferweckten V. 4. Es wird also aus der Wahrheit V. 1 auf die Freiheit vom Gesetz geschlossen und in Gemäßheit des Beispiels V. 2 f. die Hingabe an Christus als der Zweck der Befreiung bezeichnet. Dieser Mahnung, sich Christus hinzugeben, sollte das Beispiel V. 2 f. den Weg bereiten. Paulus liebt es ja, im Anschluß an die alttestamentliche Idee von dem Ehebunde Jahves mit Israel, das Verhältniß zwischen Christus und der christlichen Gemeinde einer Ehe zu vergleichen (2 Kor. 11, 2; Eph. 5, 23 ff.). Ihr seid getötet worden, heißt es, τῷ νόμῳ, „für das Gesetz“, so daß ihr aller Beziehungen zum Gesetz entledigt oder dem Einfluß des Gesetzes gänzlich entrückt wurdet, διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, „vermittelst des Leibes Christi“, indem der Leib Christi getötet und mit ihm zugleich auch euer alter Mensch gekreuzigt wurde (6, 6), „auf daß ihr euch einem andern“, ἐτέρῳ, einem andern als dem Gesetz, dem ihr bisher angehörtet, „zu eigen gäbet, dem von den Toten Auferweckten“, auf daß ihr mit dem Auferweckten nunmehr ein neues Leben begännet (vgl. 6, 4), „damit wir Gott Früchte trügen“, damit wir einen Wandel führten im Dienste und zur Verherrlichung Gottes.

Mit den letzten Worten gleitet der Apostel unwillkürlich in die erste Person hinüber. Er will selbst nicht ausgeschlossen sein, er will auch noch Gott Früchte tragen. „Denn“, fährt er V. 5 fort, „als wir im Fleische waren“, ἡμεν ἐν τῇ σαρκί, d. i. als wir uns noch von der verderbten Natur leiten ließen oder, was dasselbe ist, als unser alter Mensch noch lebte, „waren die durch das Gesetz angeregten Sündenlüste“, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, die Leidenschaften, welche zu den Sünden führen, τὰ διὰ τοῦ νόμου, die zwar aus der ersten Sünde stammen und von Geburt an uns innewohnen, aber durch

das Gesetz angeregt und aufgestachelt wurden (vgl. V. 7 f.), „in unsern Gliedern wirksam“, ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, indem sie unsere Glieder zu Ungerechtigkeitswerkzeugen mißbrauchten (vgl. 6, 13 19), „so daß wir (aus ἡμῶν ergänze ἡμᾶς) dem Tode Früchte trügen“¹, so daß wir einen Wandel führten, der im ewigen Tode enden mußte (vgl. 6, 22 f.). „Jetzt aber sind wir von dem Gesetz befreit worden“ V. 6, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, wörtlich „indem wir dem, worin wir gefangen gehalten wurden, gestorben sind“, d. i. durch den Tod der Fesseln des Gesetzes entledigt worden sind², „so daß wir dienen“, unsern Dienst als Gottesknechte verrichten (vgl. 6, 16 ff.), „in ganz neuem Geiste (vgl. ἐν καινότητι ζωῆς 6, 4) und nicht in dem alten Buchstaben“. Unter dem „Geiste“ ist, wie wir schon einmal hörten (zu 2, 29), die in der Rechtfertigung eingegossene Gnade des Heiligen Geistes, unter dem „Buchstaben“ der Buchstabe des mosaischen Gesetzes verstanden. Statt des Gesetzes soll von nun an der Zuspruch der Gnade unser Leitstern sein.

b) Die Herrschaft des Gesetzes hat, wenngleich ohne Verschulden des Gesetzes, zur Herrschaft der Sünde geführt 7, 7—13.

„(7) Was werden wir nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei fern! Aber ich hätte die Sünde nicht kennen gelernt, wenn ich sie nicht kennen gelernt hätte durch das Gesetz. Denn von der Begierde würde ich nichts wissen, wenn nicht das Gesetz sagte: ‚Du sollst nicht begehren!‘ (8) Nachdem aber die Sünde einen Anstoß empfangen hatte, wirkte sie in mir vermitteltst des Gebotes jegliche Begierde. Denn ohne das Gesetz ist die Sünde tot. (9) Ich aber lebte einstens ohne das Gesetz. Als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf, (10) ich

¹ Die Vulgata: „ut fructificarent (sc. passionibus peccatorum) morti.“

Die Vulgata hatte ursprünglich: „soluti sumus a lege, morientes in quo detinebamur“, was aber schon früh geändert worden ist in den heutigen Text: „soluti sumus a lege mortis in qua detinebamur.“

aber starb, und das Gebot, welches zum Leben dienen sollte, dieses selbe Gebot erwies sich mir als zum Tode reichend. (11) Nachdem nämlich die Sünde einen Anstoß empfangen hatte, verführte sie mich vermittelst des Gebotes und tötete mich vermittelst desselben. (12) So ist also das Gesetz heilig und das Gebot heilig und gerecht und gut. (13) Ist nun das Gute mir Tod geworden? Das sei fern! (Nicht das Gute,) sondern die Sünde, damit sie offenbar würde als Sünde, da sie vermittelst des Guten mir den Tod wirkte, damit (sage ich) die Sünde als über alle Maßen sündig erwiesen würde durch das Gebot.“

Wenn wir von dem Gesetz befreit werden mußten, um Gott in entsprechender Weise dienen zu können: ist daraus zu folgern, daß das Gesetz Sünde oder eine widergöttliche Macht war? Damit gewinnt der Apostel Anlaß, der Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Sünde, die schon einige Male seine Wege kreuzte, etwas schärfer ins Auge zu sehen. Er schildert, was er selbst erfahren, in der offensichtlichen Voraussetzung, daß er im Namen aller derjenigen sprechen darf, welche, so wie er, unter dem Gesetz gelebt und gestritten haben. Sünde, das ist klar, kann das Gesetz, das ja doch Gott gegeben hat, nicht sein V. 7. Tatsache aber ist, daß ich die Sünde und die Begierde nur durch das Gesetz kennen gelernt habe. „Die Sünde“ ist auch hier nicht die Einzelsünde, sondern die in der Sünde Adams wurzelnde und dem ganzen Geschlecht eigene sittliche Verderbtheit, die sich in dem Hang zur Sünde, der ἐπιθυμία oder unordentlichen Begierlichkeit, geltend macht (vgl. 6, 12). Dieser Sünde, sagt Paulus, ihrer Macht und Größe, bin ich mir erst bewußt geworden, als ich Kenntnis vom Gesetz erhielt oder die Forderungen des Gesetzes an mich herantraten, weil jetzt laut den folgenden Versen die Sünde in bitterem Trotze sich um so mächtiger aufbäumte, je härtere Opfer das Gesetz verlangte (vgl. zu 4, 15). Dadurch ward ich erst aufmerksam gemacht auf die dunklen Triebe in dem

eigenen Innern. Denn die Begierde wäre mir unbekannt geblieben, hätte nicht das Wort des Gesetzes: „Du sollst nicht begehren“ (Ex. 20, 17), mich zur Einkehr gemahnt und in den Falten meines Herzens wirklich alle jene Begierden entdecken lassen, welche das Gesetz verurteilt. „Nachdem aber die Sünde einen Anstoß empfangen hatte, wirkte sie in mir vermitteltst des Gebotes jegliche Begierde“ V. 8. Den Anstoß, in Tätigkeit zu treten oder sich zur Geltung zu bringen, empfing die Sünde von dem Gesetz her, weshalb zu ἀφορμὴν λαβοῦσα ein ἐκ τοῦ νόμου zu ergänzen ist, während διὰ τῆς ἐντολῆς zu dem folgenden κατειργάσατο gehört (vgl. V. 11). „Das Gebot“, nämlich das Gebot, in welchem das Gesetz sich im Einzelfalle konzentriert, diente der Sünde als Mittel oder Werkzeug. Mit Hilfe desselben erregte sie in mir „jegliche Begierde“ oder Begierden aller Art, indem sie gegen jedwedes Gebot Widerspruch erhob und zum Kampf aufrief.

„Denn ohne das Gesetz ist die Sünde tot.“ Solange keine sittlichen Forderungen gestellt werden, ist die Sünde zwar wohl vorhanden, aber untätig, schlummernd, ohne Lebensäußerung. „Ich aber lebte einstens ohne das Gesetz“ V. 9. „Ich“, im Gegensatz zu der mir innewohnenden Sünde, ist mein besseres Selbst, das gottentstammte Ich im Gegensatz zu dem sündenentstellten Ich. Ebendeshalb, weil die Sünde tot war oder schlummerte, war mein besseres Selbst lebendig oder wach und rege, indem es leicht und unbehindert den Anregungen der gottebenbildlichen Natur Folge gab. „Einstens“ war es so, in längst entschwundenen Zeiten, in den Tagen froher Unschuld. „Als aber das Gebot kam“, als aber das Gesetz in mein Bewußtsein eintrat, „lebte die Sünde auf“, durch das Gesetz gleichsam aus dem Schlummer aufgerüttelt und zum Widerstreit herausgefordert. Damit aber war es um mein besseres Selbst geschehen. „Ich aber starb“ V. 10, weil die Sünde so übermächtig war, daß sie das Gute in mir unterdrückte und erstickte. „Und das Gebot, welches zum Leben dienen sollte, dieses selbe Gebot erwies sich mir als

zum Tode reichend.“ Nach der Absicht des Gesetzgebers ein Wegweiser zum geistlichen Leben, hat das Gesetz mich tatsächlich, infolge der Umtriebe der Sünde, in den geistlichen Tod geführt. „Nachdem nämlich die Sünde einen Anstoß empfangen hatte“, durch das Dazwischentreten des Gesetzes, verführte sie mich mittelst des Gebotes und tötete mich mittelst desselben“ V. 11. „Töten“, ἀποκτείνειν, ist nach V. 10 soviel als dem geistlichen Tode überliefern. ἐξαπατᾶν, dem nächsten Zusammenhange fern liegend, ist dem Berichte der Genesis über Evas Verführung durch die Schlange entnommen (Gen. 3, 13, nach den Siebzig; vgl. 2 Kor. 11, 3; 1 Tim. 2, 14), und will darauf hinweisen, daß die Sünde immer wieder von neuem lügt und betrügt, indem sie das Verbotene als begehrenswert, das Verderbenbringende als glückverheißend anpreist.

„So ist also das Gesetz heilig und das Gebot“, d. h. jedes einzelne Gebot, „heilig und gerecht und gut“ V. 12; durch die Sünde aber ist die Absicht des Gesetzgebers vereitelt worden (vgl. zu 5, 20). Dieser letzte Satz bleibt unausgesprochen und dem μέν des vorausgegangenen Satzes entspricht infolgedessen kein δέ, weil an das Prädikat „gut“ sofort die Frage angeknüpft wird: „Ist nun das Gute mir Tod“, d. h. Ursache des Todes, „geworden“? V. 13. „Das sei fern!“ Das Gute war ja nur das Werkzeug, die Waffe; die Täterin, die Mörderin war die Sünde. Gott aber hat das Verbrechen zugelassen, damit der Mensch erkenne, wie gefährlich, wie verrucht und verworfen diese Sünde ist, in deren Hand sogar das Heilmittel zu einer Mordwaffe ward: „damit die Sünde offenbar würde als Sünde, da sie mittelst des Guten mir den Tod wirkte, damit (sage ich) die Sünde als über alle Maßen sündig erwiesen würde (γένηται im Sinne von φανῇ) durch das Gebot“, d. h. durch den unerhörten Mißbrauch, den die Sünde mit dem Gebote trieb.

c) Die Verantwortung für die unheilvollen Folgen des Gesetzes trägt die dem Menschen angeborene Sündhaftigkeit 7, 14—25.

„(14) Wir wissen ja, daß das Gesetz geistlich ist, ich aber bin fleischlich, verkauft unter die Sünde. (15) Denn was ich wirke, verstehe ich nicht; denn nicht was ich will, das vollbringe ich, sondern was ich hasse, das tue ich. (16) Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so stimme ich dem Gesetze zu, daß es gut ist. (17) So aber wirke nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde. (18) Denn ich weiß, daß in mir, d. h. in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt. Denn das Wollen ist mir zur Hand, das Wirken des Guten aber nicht. (19) Denn nicht das Gute tue ich, das ich will, sondern das Böse vollbringe ich, das ich nicht will. (20) Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so wirke nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde. (21) Ich finde demnach das Gesetz vor, daß mir, der ich das Gute tun will, daß mir das Böse zur Hand ist. (22) Denn ich habe Freude an dem Gesetze Gottes nach dem innern Menschen, (23) ich sehe aber ein Gesetz anderer Art in meinen Gliedern zu Felde ziehen gegen das Gesetz meines Geistes und mich zum Gefangenen machen in dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern ist. (24) Ich unglückseliger Mensch? Wer wird mich befreien von dem Leibe dieses Todes? (25) Dank sei Gott durch Jesus Christus unsern Herrn! Ich selbst also diene demzufolge dem Geiste nach dem Gesetze Gottes, dem Fleische nach aber dem Gesetze der Sünde.“

Den schmerzlichen Zwiespalt in des Menschen Innern, den unablässigen Kampf zwischen dem bessern Selbst und der unordentlichen Begierlichkeit, will Paulus noch weiter verfolgen. Unter der Hülle eigener Erlebnisse bezeugt er ebenso wie in dem letztvoraufgegangenen Abschnitte Tatsachen des allgemein menschlichen Bewußtseins. Das Präsens der Schilderung entspringt dem Streben nach lebhafter Vergegen-

wärtigung des Hergangs. Aus dem Inhalt der Verse selbst wie aus der Stellung derselben im Rahmen des Briefes ergibt sich unzweideutig, daß es der noch nicht wiedergeborene Mensch ist, dessen Bild der Apostel zeichnet, jener „alte Mensch“ (6, 6), der ohne die Hilfe der heiligmachenden Gnade dem Gesetze Gottes gegenübersteht. Bis zu einem gewissen Grade freilich müssen seine Worte auch auf den schon wiedergeborenen Menschen Anwendung finden können, weil ja die unordentliche Begierlichkeit, an sich nicht Sünde, in dem Wiedergeborenen noch fortlebt, „zurückgelassen zum Kampf“ (ad agonem relictus)¹. Und je gewissenhafter sich jemand diesem Kampfe widmet, je heißer er nach Sieg und Freiheit ringt, desto voller wird er in die Klage töne des Apostels einstimmen². „Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich befreien von dem Leibe dieses Todes?“ ruft mit Vorliebe gerade der Heilige, nicht obwohl er ein Heiliger ist, sondern weil er ein Heiliger ist.

Das Gesetz, hebt V. 14 an, kann nicht selbst Ursache des Verderbens sein. „Wir wissen ja³, daß das Gesetz geistlich ist, ich aber bin fleischlich, verkauft unter die Sünde.“ πνευματικός ist vom Geiste Gottes durchweht und getragen; σαρκινός⁴ an die verderbte Natur oder den Hang zur Sünde, also eine widergöttliche Macht gebunden, ja sogar „verkauft unter die Sünde“, d. h. wie ein Sklave an die Sünde verkauft und unter ihre Botmäßigkeit gestellt. Diese Prädikate zeigen bereits, daß das „Ich“ den Apostel vorstellt, wie er vor seiner Bekehrung, vor seiner Wiedergeburt war. In der Wiedergeburt ist er ja für die Sünde gestorben und aus der Knecht-

¹ Conc. Trid., Sessio 5, decr. de pecc. orig. can. 5. Der Ausdruck wird aus Aug., Op. imperf. c. Iul. 1, 71 stammen: „conflictus eius (sc. concupiscentiae) ad agonem relictus est.“

² Vgl. Aug., De contin. 3, 7: „hanc pugnam non experiuntur in semet ipsis nisi bellatores virtutum debellatoresque vitiorum.“

³ οἶδαμεν γάρ, „scimus enim“ Vulgata, nicht οἶδα μὲν γάρ, „scio“. Hier., Adv. Iovin. 1, 37.

⁴ σαρκινός ist allem Anscheine nach die echte Lesart, nicht σαρκικός.

schaft der Sünde übergetreten in die Knechtschaft der Gerechtigkeit (6, 1 ff.). „Denn was ich wirke, verstehe ich nicht“ V. 15, mein Handeln ist mir unverständlich, mein Tun und Lassen ist mir selbst ein Rätsel. Gemeint ist nach V. 14, was nicht aus dem Auge zu verlieren, das Tun und Lassen im Dienste der Sünde. „Denn nicht, was ich will, das vollbringe ich, sondern was ich hasse, das tue ich.“ Ich tue das gerade Gegenteil von dem, was ich tun will, oder, nach dem Zusammenhange: ich will das Gute tun und ich tue das Böse, wiewohl ich es hasse¹. Natürlich sind unter dem „Wollen“ und dem „Hassen“ mehr oder weniger starke Regungen des Wollens und des Hassens zu verstehen, Regungen, die sich indessen dem Drängen der Begierlichkeit gegenüber ohnmächtig erweisen und sich deshalb nicht zu Taten auswirken².

„Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so stimme ich dem Gesetze zu, daß es gut ist“ V. 16. Deutlicher würde der Apostel gesagt haben: wenn ich das (Böse), was ich tue, nicht will, so stimme ich dem Gesetze zu. Sein Gedanke ist: Mein Nichtwollen des Bösen ist ein stummes Gutheißen des Ge-

¹ Die Vulgata hat heute: „non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio.“ Die Worte „bonum“ und „malum“ sind erst später aus V. 19 eingeschoben worden.

² Die Ausleger pflegen anzumerken, daß dieser Klageruf des unerlösten Menschen auch der Profanliteratur keineswegs fremd ist. Viel zitierte Zeugen sind Plautus, Trinummus 3, 2, 31: „Scibam ut esse me deceret, facere non quibam miser.“ Ovid, Amores 3, 4, 18: „Nitimur in vetitum semper cupimusque negata“; Metamorphoses 7, 20f.: „Video meliora proboque, deteriora sequor.“ Seneca, Ad Lucilium 5, 11, 1: „Quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit et eo unde recedere cupimus impellit? Quid colluctatur cum animo nostro nec permittit nobis quidquam semel velle?“ — Von griechischen Klassikern seien noch genannt Euripides, Fragm. 299 (Stob., Flor. 10, 17): „Die Schlechtigkeit ist allen Menschen gewissermaßen angeboren“ (ὡς ἐμφυτος μὲν πᾶσιν ἀνθρώποις κἀκή). Pseudo-Aristoteles, Problemata 30, 12: „Weshalb handelt der Mensch so häufig anders, als er beabsichtigt?“ (διὰ τί ἄλλο νοεῖ καὶ ποιεῖ ἄνθρωπος μάλιστα;). Plutarch, De recta ratione audiendi 2: Würde nicht Erziehung die Natur veredeln, „so gäbe es wohl keine Bestie, die sich nicht zahmer erwiese als der Mensch“ (οὐκ ἔστιν ὁ τῶν θηρίων οὐκ ἂν ἡμερώτερον ἀνθρώπου φανεῖν).

setzes, weil das Gesetz gerade das verpönt, was auch ich nicht will, weil ich es als böse erkenne, so daß also mein Erkennen und Wollen in vollem Einklang mit dem Gesetze steht, während mein Tun in Widerspruch zum Gesetze tritt. „So aber“, d. h. bei dieser Lage der Dinge, „wirke nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde“ V. 17. Das ist die Lösung des V. 15 gestellten Rätsels. Wenn ich das Gegenteil von dem tue, was ich selbst tun will, so erklärt sich dies daraus, daß mein Tun unter der Botmäßigkeit der Sünde steht, daß die Sünde mich als Werkzeug gebraucht. Damit will ich mich aber, dürfen wir beifügen, keineswegs der Verantwortung für mein Tun entzogen haben. Meine Schuld bleibt es, daß ich, widerstrebend zwar, aber doch freiwillig, mich als Werkzeug habe gebrauchen lassen, indem ich mich, der Stimme meines besseren Selbst zum Trotz, dem Verlangen der Sünde beugte.

Die Verse 18—20 wiederholen im wesentlichen schon Gesagtes. Die Wendung ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου V. 18 ist deshalb bemerkenswert, weil sie von neuem beweist, daß Paulus von dem noch nicht wiedergeborenen Menschen spricht oder von jener Zeit, von der er V. 5 sagte: ὅτε ἡμεν ἐν τῇ σαρκί = als wir uns noch von der verderbten Natur leiten ließen. παράκειται μοι ist soviel als: es liegt mir nahe, ist mir zur Hand, steht in meiner Macht. Am Schlusse des Verses wird οὐ zu lesen sein, nicht οὐχ εὐρίσκω, während die Vulgata von Haus aus „non invenio“ hatte. In V. 20 ist wohl οὐ θέλω zu lesen, „nolo“ Vulgata, nicht οὐ θέλω ἐγώ. Die Verse 21—23 ziehen Folgerungen. „Ich finde demnach das Gesetz vor, daß mir, der ich das Gute tun will, daß mir das Böse zur Hand ist“ V. 21. ὁ νόμος ist hier nicht das mosaische Gesetz, sondern ganz allgemein die Ordnung oder Regel, die wie eine feste Norm, eine gesetzliche Vorschrift erscheint. τῷ θέλοντι ἐμοί κτλ. wird des Nachdrucks wegen aus dem mit ὅτι eingeleiteten Objektssatze gleichsam herausgehoben und vorangestellt. Es soll damit die Identität des das Gute wollenden und des das Böse tuenden Subjekts betont werden.

„Denn ich habe Freude an dem Gesetze Gottes nach dem innern Menschen“ V. 22. συνήδομαι ist ein verstärktes σύν-φημι V. 16, und ὁ νόμος τοῦ θεοῦ wird ebenso wie ὁ νόμος V. 16 das mosaische Gesetz sein, mag auch der Ausdruck an und für sich viel weiter greifen und jedwede Offenbarung göttlichen Willens bezeichnen. ὁ ἔσω ἄνθρωπος ist der Mensch, der in seinem Innern das Gute will und das Böse nicht will (V. 19), im Gegensatz zu dem Menschen, der in seiner äußern Tätigkeit der Sünde oder der Begierlichkeit gehorcht. „Ich sehe aber ein Gesetz anderer Art in meinen Gliedern zu Felde ziehen gegen das Gesetz meines Geistes und mich zum Gefangenen machen in dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern ist“ V. 23. Das „Gesetz anderer Art“ ist der gleichsam mit Gesetzeshoheit schaltende Hang oder Trieb zum Bösen, der „in meinen Gliedern“ = „in meinem Fleische“ (V. 18) wohnt und in beständigem Kampfe liegt mit dem „Gesetze meines Geistes“ oder mit den Satzungen und Forderungen, wie sie sich in der gottverwandten Seite meines Wesens geltend machen. Indem er dieses „Gesetz meines Geistes“ aus dem Felde schlägt, weiß der Hang zum Bösen „mich“, d. h. den Menschen, wie er sich in seinem Tun und Lassen darstellt, zum Gefangenen zu machen, so nämlich, daß ich wie in einen Kerker eingeschlossen, also ganz dahingegeben bin an das „Gesetz der Sünde“ oder, was dasselbe ist, das „Gesetz anderer Art“ in meinen Gliedern.

„Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich befreien von dem Leibe dieses Todes?“ V. 24. ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου heißt nicht „von diesem Leibe des Todes“, sondern „de corpore mortis huius“ Vulgata. „Dieser Tod“ aber ist die soeben geschilderte, notwendig zum ewigen Tode führende Übermacht der Sünde, die in dem Leibe wohnt und thront. Das σῶμα τοῦ θανάτου τούτου ist also jenes σῶμα τῆς ἁμαρτίας, welches in der Taufe abgetan oder vernichtet wird (6, 6). Niedergedrückt von der Last eines solchen Leibes ruft der Apostel sehnsüchtig nach einem Erlöser. Möglich, daß

dieser Schmerzensruf sich ihm in früheren Jahren schon öfters auf die Lippen gelegt hat. Ist er aber auch jetzt noch am Platze? „Dank sei Gott¹ durch Jesus Christus unsern Herrn!“ V. 25. Wofür Dank? Sonder Zweifel dafür, daß Gott dem Apostel und uns allen einen Erlöser gesandt hat. Dem verzweifelnden Hilferufe des Unerlösten folgt auf dem Fuße der triumphierende Dankesruf des Erlösten. Bis V. 24 spricht der Unerlöste, und V. 25 ergreift für einen Augenblick der Erlöste das Wort, weil er sich durch den Schmerzensausbruch des Unerlösten gleichsam zum Protest herausgefordert fühlt. Zu dem Unerlösten zurückkehrend, faßt der Apostel schließlich die ganze Gedankenreihe V. 14—23 in den Satz zusammen: „Ich selbst also“, αὐτὸς ἐγώ, d. h. ich mir selbst überlassen, noch seufzend nach der Hilfe eines Erlösers, „diene demzufolge dem Geiste nach“, d. i. mit meinem besseren Selbst, „dem Gesetze Gottes; dem Fleische nach aber“, d. i. mit meiner verderbten Natur, „dem Gesetze der Sünde“. Das ist der Zwiespalt, der, tief wie eine Todeswunde, durch das Innere eines jeden Adamiten geht. An diesem Schlußsatze Anstoß zu nehmen, eine Interpolation zu vermuten, liegt durchaus kein Grund vor.

Noch ein paar Bemerkungen zur Geschichte der Auslegung.

Methodius (De resurrectione 2, 1—8) hat den ganzen Abschnitt Röm. 7, 14—24 von dem Apostel selbst, und zwar dem Apostel der Gegenwart, also von dem bereits wiedergeborenen Menschen verstanden (vgl. N. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius von Olympus: Abhandlungen der kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 7, 1 [Berlin 1903], 79—81). Markus Eremita hingegen (De baptismo; Migne, P. gr. 65, 992 f.) erklärt mit Bestimmtheit, in V. 23: „Ich sehe aber ein Gesetz anderer Art in meinen Gliedern zu Felde ziehen gegen das Gesetz meines Geistes“, spreche Paulus nicht von sich selbst, sondern von den ungläubigen Juden, während Nilus der Aszet (Ep. 1, 152; Migne a. a. O. 79,

¹ χάρις τῷ θεῷ dürfte es ursprünglich geheißen haben, wenn nicht etwa χάρις δὲ τῷ θεῷ. Um eine regelrechte Antwort auf die vermeintliche Frage des V. 24 zu gewinnen, schrieb man später χάρις τοῦ θεοῦ, „gratia Dei“ Vulgata. Eine dritte Lesart, εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, am weitesten verbreitet, ist am wenigsten verbürgt.

145) den genannten Vers zwar auch nicht auf Paulus selbst, aber doch auf den schon wiedergeborenen Menschen gedeutet wissen will. Hieronymus hinwieder zieht in seinen Predigten gerade V. 23 mehrfach als eine Selbstaussage des Apostels und einen Beleg für seine Heiligkeit an (*Anecdota Maredsolana* 3, 2, 212 222 270), wenngleich er anderswo (*Ep.* 121, ad *Algas.*, 8) die Ansicht vertritt, der Apostel rede V. 14—24 nicht von sich selbst, sondern von dem reuigen Sünder (*non de se loquitur, sed de eo, qui vult post peccata agere poenitentiam et sub persona sua fragilitatem describit conditionis humanae*).

Häufiger als irgend ein anderer Kirchenvater hat Augustinus sich mit der Stelle befaßt. In der 394 geschriebenen „*Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*“ (41—47) bezog Augustinus die Schilderung des Apostels auf den noch nicht wiedergeborenen Menschen (*homo describitur sub lege positus ante gratiam* 44; *intelligitur ille homo describi qui nondum est sub gratia* 45), und an dieser Auffassung wird er wohl bis zum Beginne seines Kampfes mit dem Pelagianismus festgehalten haben. Seitdem er dann aber, um die Notwendigkeit der Gnade desto schlagender erweisen zu können, die sittliche Leistungsfähigkeit des Menschen mehr und mehr einschränkte, gewöhnte er sich daran, in den Klage-lauten des Apostels die Stimme des bereits wiedergeborenen, jedoch unter der Verderbnis der Natur seufzenden Menschen zu erkennen; so, weiter ausgeführt, zuerst um 419 in der Schrift *De nuptiis et concupiscentia* (1, 27—31, 30—36); dann um 420 in der Schrift *Contra duas epistolas Pelag.* (1, 8—11 13—24). Bei der kritischen Rückschau auf seine früheren Schriften in den um 427 diktierten „*Retractationes*“ hat er die Deutung auf den noch nicht wiedergeborenen Menschen dreimal als unzutreffend bezeichnet (*Retract.* 1, 23, 1; 1, 26; 2, 1, 1, nach der Kapitelabteilung der Mauriner-Ausgabe).

Mit Berufung auf Augustinus haben die altprotestantischen Theologen im allgemeinen an der These, daß Paulus von dem schon wiedergeborenen Menschen handle, festgehalten („*loquitur in persona sua et omnium sanctorum*“, sagt Luther schon 1515/1516 in seiner Vorlesung über den Römerbrief, herausg. von Ficker I 65 f.), während die Mehrzahl der katholischen Exegeten sich zu der gegenteiligen Auffassung bekannte. In neuester Zeit ist die Deutung auf den noch nicht wiedergeborenen Menschen mehr und mehr die herrschende geworden.

Der Christ steht vielmehr unter der Gnade (8, 1—39).

An die Stelle des Gesetzes ist für den erlösten Menschen die zum Guten mahnende Gnade getreten. Sie befreit von der Macht der Sünde und des Todes (8, 1—11) und erhebt uns zu Kindern Gottes und Erben des Himmels (8, 12—17). Gekrönt werden diese Nachweise durch gedankentiefe und

sprachgewaltige Betrachtungen über die Gewißheit der Verherrlichung der Auserwählten (8, 18—39).

a) Jetzt hat die Gnade der Herrschaft der Sünde und des Todes ein Ziel gesetzt 8, 1—11.

„(1) Demnach gibt es jetzt keine Verdammnis für diejenigen, welche in Christus Jesus sind. (2) Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat dich befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes. (3) Denn was dem Gesetze unmöglich war, weil es schwach war durch das Fleisch, Gott hat seinen eigenen Sohn gesandt in Fleisch wie Sündenfleisch und der Sünde wegen und hat die Sünde am Fleische verdammt, (4) damit die Satzung des Gesetzes an uns erfüllt würde, indem wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste. (5) Denn diejenigen, welche nach dem Fleische geartet sind, trachten nach dem, was des Fleisches ist; diejenigen aber, welche nach dem Geiste geartet sind, nach dem, was des Geistes ist. (6) Denn das Trachten des Fleisches ist Tod, das Trachten des Geistes aber Leben und Friede, (7) weil das Trachten des Fleisches Feindschaft gegen Gott ist, denn es unterwirft sich dem Gesetze Gottes nicht, denn es vermag dies nicht einmal. (8) Diejenigen aber, welche im Fleische sind, können Gott nicht wohlgefallen. (9) Ihr aber seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt; wenn aber jemand den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein. (10) Wenn jedoch Christus in euch ist, so ist zwar der Leib tot um der Sünde willen, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen. (11) Wenn aber der Geist dessen, welcher Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christus Jesus von den Toten auf-

erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist.“

Auf die Ausführung über das sittliche Leben des unerlösten Menschen, 7, 14 ff., gründet der Apostel die Folgerung: „Demnach gibt es jetzt keine Verdammnis für diejenigen, welche in Christus Jesus sind“ V. 1. Führt das vorhin geschilderte Leben im Dienste der Sünde notwendig zur ewigen Verdammnis (κατάκριμα 5, 16 18), so ist für diejenigen, welche durch die Gnade aus der Gewalt der Sünde erlöst und „in Christus Jesus“ oder zur Lebensgemeinschaft mit Christus Jesus verbunden sind, die Gefahr der Verdammnis ausgeschlossen. vñv kündigt eine neue, mit der Zuwendung der Erlösungsgnade eingeleitete Zeit an und bezeugt damit noch einmal, daß die Schilderung 7, 14 ff. eine frühere Zeit widerspiegelt oder von dem noch nicht gerechtfertigten Menschen handelt. „Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat dich befreit von dem Gesetze der Sünde und des Todes“ V. 2. Die Macht der todbringenden Sünde ist gebrochen worden durch die lebenspendende Gnade. τὸ πνεῦμα ist die Gnade des Heiligen Geistes, und πνεῦμα τῆς ζωῆς wird sie genannt, weil sie das wahre Leben vermittelt, nämlich das Leben „in Christus Jesus“ oder die Lebensgemeinschaft mit Christus Jesus (wie V. 1). Statt τὸ πνεῦμα heißt es jedoch ὁ νόμος τοῦ πνεύματος, weil die Gnade den bisher maßgebend gewesenen νόμος τῆς ἁμαρτίας außer Kraft setzt, um nunmehr ihrerseits als neuer νόμος dem Gerechtfertigten die Wege zu weisen, zum Guten antreibend und zugleich befähigend. Das „Gesetz der Sünde“ aber oder die Macht der Begierlichkeit (vgl. 7, 25) ist auch ein „Gesetz des Todes“ ebenso wie der „Leib der Sünde“ auch ein „Leib des Todes“ ist (vgl. 7, 24). ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist nach dem Gesagten zu dem vorausgehenden τῆς ζωῆς zu ziehen, während andere Ausleger es mit dem folgenden ἡλευθέρωσέν σε verbinden, so daß sie den Gedanken gewinnen: die Gnade hat euch von dem Gesetze der Sünde befreit, indem

sie euch in Lebensgemeinschaft mit Christus Jesus versetzte. σέ geht natürlich auf die Gesamtheit der Leser¹, von welcher vorausgesetzt wird, daß sie „in Christus Jesus“ ist (V. 1).

„Denn was dem Gesetze unmöglich war, weil es schwach war durch das Fleisch, Gott hat seinen eigenen Sohn gesandt in Fleisch wie Sündenfleisch und der Sünde wegen und hat die Sünde am Fleische verdammt“ V. 3. τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ist absoluter Nominativ = ὃ γὰρ τῷ νόμῳ ἀδύνατον ἦν. Der Genitiv τοῦ νόμου ist durch die Substantivierung des Adjektivs bedingt. Selbstverständlich ist hier wieder von dem mosaischen Gesetze die Rede. Was unter dem „Unmöglichen“ gemeint sei, muß zunächst dem folgenden Hauptsatze entnommen, kann aber auch schon aus V. 2 erschlossen werden. Das Gesetz hat nicht vermocht, den Menschen den Fesseln der Sünde und des Todes zu entreißen, und zwar deshalb nicht, ἐν ᾧ ἡσθέει διὰ τῆς σαρκός, „weil es schwach war durch das Fleisch“. ἐν ᾧ, „in quo“ Vulgata, ist soviel als ἐν τούτῳ ὅτι „bei dem Umstande, daß“ oder „deshalb weil“, mehr oder weniger gleichbedeutend mit ἐφ' ᾧ 5, 12 (ebenso Hebr. 2, 18; 6, 17). Unter dem „Fleische“ aber ist die im Fleische wohnende Begierlichkeit verstanden, der es, wie wir schon hörten, gelang, das gottentstammte Gesetz vielmehr ihren Zwecken dienstbar zu machen, indem sie vermittelt des Gesetzes den Menschen zu betören wußte, so daß das, was zum Leben hätte dienen sollen, in Wirklichkeit zum Tode gereichte (7, 10 f.). Nachdem nun aber das Gesetz sich als ohnmächtig erwiesen, hat Gott durch eine Großtat sondergleichen der Sünde den Garaus gemacht. Das Subjekt ὁ θεός ist mit Absicht an die Spitze des Satzes gestellt; auch die Worte τὸν ἑαυτοῦ υἱόν sind besonders betont. Gottes eigener Sohn ward gesandt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, „in Fleisch wie Sündenfleisch“, d. h. in Fleisch oder in Menschennatur, aber nicht in Sündenfleisch oder mit Sünde behaftetem Fleisch,

¹ Die Lesart μέ, „me“ Vulgata, dürfte späteren Datums sein.

sondern in sündenlosem und insofern dem Sündenfleisch nur ähnlichem, nicht gleichem Fleisch. Treffend erklärte Theodoret: „Die menschliche Natur hat der Sohn Gottes angenommen, die menschliche Sünde hat er nicht angenommen; deshalb heißt es nicht ‚in der Ähnlichkeit des Fleisches‘, sondern ‚in der Ähnlichkeit des Sündenfleisches‘.“¹ Er mußte selbst sündenlos sein, weil er gesandt ward „der Sünde wegen“, περί ἀμαρτίας, d. h. zu dem Zwecke, die Sünde hinwegzunehmen, die andern Menschen von der Sünde zu erlösen. An dem sündenlosen Fleische seines Sohnes hat nun Gott die Sünde „verdammt“, κατέκρινεν, d. h. abgetan, nicht bloß ihrer Macht und Herrschaft entkleidet, sondern vertilgt und vernichtet. Die Vernichtung der Sünde wird in Parallele gesetzt zu dem κατέκρημα, mit welchem die Sünde den Menschen bedrohte (V. 1). Der packende Ausdruck ist um so bezeichnender, als er auch die Art und Weise veranschaulicht, wie Gott mit dem Fleische seines Sohnes verfuhr. Da wir durch Christi Tod von der Sünde erlöst worden sind (3, 25; 4, 25 usf.), so hat die Verdammung der Sünde in der Verurteilung Christi zum Tod bestanden.

„Damit die Satzung des Gesetzes an uns erfüllt würde, indem wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste“ V. 4. Schön umschreibt Irenäus: „Ipse in similitudinem carnis peccati factus est, uti condemnaret peccatum et

¹ Übrigens ist die Erklärung Theodorets der kirchlichen Literatur der Vorzeit von jeher geläufig gewesen, und gründlicher als in Kommentaren ist sie in dogmatisch-polemischen Schriften gegen die das Wort des Apostels mißdeutenden Doketen oder Scheinleibsvertreter verfochten worden. Marcion gegenüber stellt Tertullian (Adv. Marc. 5, 14) fest: „Ob hoc igitur missum filium in similitudinem carnis peccati, ut peccati carnem simili substantia redimeret, id est carnea, quae peccatrici carni similis esset, cum peccatrix ipsa non esset.“ Eben diese These wird den Manichäern gegenüber einläßlich durchgeführt in dem von G. Morin (Études, textes, découvertes I [Maredsous 1913] 81–150) unter dem Namen des Bischofs Pacianus von Barcelona (gest. um 385) herausgegebenen Traktate „De similitudine carnis peccati“. — Tertullian (a. a. O.) schreibt „in similitudinem carnis peccati“. Ebenso die Vulgata, und zwar von Haus aus. Pacianus (?) hingegen zitiert „in similitudine c. p.“

iam quasi condemnatum proiiceret illud extra carnem, provocaret autem in similitudinem suam hominem, imitatorem eum assignans Deo et in paternam imponens regulam.“¹ τὸ δίκαιωμα τοῦ νόμου, „iustificatio legis“ Vulgata, ist Zusammenfassung der einzelnen δικαιώματα τοῦ νόμου 2, 26, und das Gesetz ist das mosaische Gesetz, welches freilich jetzt aufgehoben ist, insofern jedoch Geltung behält, als seine sittlichen Forderungen dem „ewigen Gesetze“ angehören oder den unabänderlichen Willen Gottes wiedergeben. Diese Satzungen sollen jetzt ganz und voll erfüllt werden, nicht von uns, sondern „an uns“, ἐν ἡμῖν, „in nobis“ Vulgata, weil die Erfüllung nicht sowohl unser Werk als vielmehr Werk der uns unterstützenden Gnade ist. Sie vollzieht sich in der Weise, daß wir nicht nach dem Fleische wandeln oder den Trieben der verderbten Natur folgen, sondern dem Geiste oder der Stimme der Gnade lauschen (über σάρξ und πνεῦμα vgl. zu 7, 5 f.).

Belehrung über die Verwerflichkeit des Wandels nach dem Fleische V. 5—8. „Denn diejenigen, welche nach dem Fleische geartet sind, trachten nach dem, was des Fleisches ist, diejenigen aber, welche nach dem Geiste geartet sind, nach dem, was des Geistes ist“ V. 5. Die Ausdrücke κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα εἶναι bezeichnen die allgemeine Richtung oder grundsätzliche Stellungnahme des Menschen in religiös-sittlicher Hinsicht, φρονεῖν die Auswirkung dieser Einstellung im Sinnen und Streben. τὰ τῆς σαρκός ist das, was dem Gebiete des Fleisches angehört oder den Lüsten des Fleisches entspricht, τὰ τοῦ πνεύματος das, worauf die Gnade hinzielt. „Denn das Trachten des Fleisches ist Tod, das Trachten des Geistes aber Leben und Friede“ V. 6. Das Fleisch und seine Lüste münden in den Tod, den ewigen Tod (vgl. 6, 16), die Gnade aber vermittelt das wahre Leben und den Frieden mit Gott (vgl. V. 7). „Weil das Trachten des Fleisches Feindschaft gegen Gott ist, denn es unterwirft sich dem Gesetze Gottes nicht, denn es

¹ Iren., Adv. haer. 3, 20, 2.

vermag dies nicht einmal“ V. 7. Subjekt zu ὑποτάσσεται und δύναται ist nicht τὸ φρόνημα τῆς σαρκός, sondern ἡ σὰρξ, weil das Fleisch, nicht das Trachten des Fleisches, das Zentrum ist, um welches sich diese Verse bewegen. Das Fleisch bzw. die im Fleische wohnende Begierlichkeit ist, weil aus der Sünde geboren, ihrer Natur nach auf das Böse gerichtet und kann sich gar nicht unter den Willen Gottes beugen, weil sie damit aufhören müßte zu sein, was sie ist: „velut si dicamus“, erläutert Augustinus, „iniustitia iusta esse non potest“¹. „Diejenigen aber, welche im Fleische sind, können Gott nicht wohlgefallen“ V. 8. ἐν σαρκὶ εἶναι (auch schon 7, 5) besagt noch etwas mehr als κατὰ σάρκα εἶναι V. 5: im Fleische leben und weben, sich völlig vom Fleische beherrschen lassen.

Anwendung des Gesagten auf die Leser V. 9—11. „Ihr aber seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt“ V. 9. ἐν πνεύματι εἶναι, nachgebildet dem ἐν σαρκὶ εἶναι V. 8, ist soviel als im Stande der Gnade sein. Die heiligmachende Gnade schenkt der Seele eine besondere Art der Gegenwart Gottes, welche gewöhnlich der Person des Heiligen Geistes beigelegt und mit Vorliebe als Einwohnung des Heiligen Geistes bezeichnet wird (vgl. 1 Kor. 3, 16; 6, 19). Der Geist Gottes oder Gottes des Vaters ist aber zugleich der Geist Christi, weil der Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht. Daher kann der Apostel fortfahren: „wenn aber jemand den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein“, d. h. der gehört Christus nicht an, steht nicht in Lebensgemeinschaft mit Christus. Um dieses οὐκ ἔστιν αὐτοῦ (im Gegensatze zu τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ V. 1) desto verständlicher und schlagender erscheinen zu lassen, wird hier vom Geiste Christi und nicht vom Geiste Gottes die Rede sein. „Wenn jedoch Christus in euch ist, so ist zwar der Leib tot um der Sünde willen, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen“ V. 10. Der Geist Christi (V. 9) und Christus sind dem

¹ Aug., Tract. in Ioan. 74, 4.

Wesen nach eins und dasselbe, und die Einwohnung, die soeben dem Geiste zugeschrieben wurde, kann daher auch von Christus ausgesagt werden. Das wird an dieser Stelle vermutlich deshalb geschehen, weil das Wort πνεῦμα in ganz anderem Sinne zur Verwendung kommen soll. Dank der Einwohnung Christi oder der Eingießung der heiligmachenden Gnade ist zwar der Leib „tot“, d. i. dem Tode verfallen oder sterblich (θνητόν V. 11), „um der Sünde willen“, der ersten Sünde willen, welche das gesamte adamitische Geschlecht in den Tod verstrickte, der Geist aber, d. i. die Seele, ist „Leben“, des wahren Lebens teilhaftig, „um der Gerechtigkeit willen“, jener Gerechtigkeit oder Heiligkeit willen, mit welcher eben die Gnade die Seele umkleidet. „Wenn aber der Geist dessen, welcher Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist“ V. 11. Auch dem Leibe winkt Erlösung, eine glorreiche Auferstehung nach dem Vorbilde der Auferstehung Christi. Der eigenartig umständliche, schleppende Ausdruck soll wohl die Zuverlässigkeit der Verheißung um so eindringlicher verbürgen. An die Stelle Christi (V. 10) tritt wieder der Geist, und zwar, wie zu Anfang (V. 9), der Geist Gottes des Vaters, weil der Vater es ist, dessen Allmacht die Verheißung verwirklicht. Er wird „auch eure sterblichen Leiber lebendig machen“, ζωοποιήσει, d. h. jener ζωή, jenes unvergänglichen Lebens teilhaftig machen, welches der Seele nach V. 10 schon durch die heiligmachende Gnade eingehaucht wurde. Die Schlusssätze lauten in der Überlieferung bald διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα, „propter inhabitantem spiritum eius“ Vulgata, bald διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος. Nach der ersteren Lesart ist der Geist die Bürgschaft oder das Unterpfand, nach der letzteren die Mittelursache der Auferweckung. Die Pneumatomachen des 4. und 5. Jahrhunderts nahmen den Akkusativ in Schutz, während die Orthodoxen den Genitiv verteidigten, weil dieser dem Geiste eine höhere Stellung zu sichern

schien¹. Zu Gunsten des Akkusativs läßt sich geltend machen, daß gerade bei Paulus der den Gläubigen innewohnende Heilige Geist wiederholt das „Angeld“ (ἀρραβών) des Erbes der ewigen Seligkeit genannt wird (2 Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14; vgl. auch Röm. 8, 23). Das Verhör der äußern Zeugen dürfte indessen für den Genitiv entscheiden.

b) Die Gnade erhebt uns zu Kindern Gottes und Erben des Himmels V. 12—17.

„(12) Demnach also, Brüder, sind wir verpflichtet nicht gegenüber dem Fleische, nach dem Fleische zu leben (sondern gegenüber dem Geiste, nach dem Geiste zu leben). (13) Denn wenn ihr nach dem Fleische lebt, werdet ihr sterben, wenn ihr aber mit dem Geiste die Ränke des Leibes ertötet, werdet ihr leben. (14) Denn alle, welche sich vom Geiste Gottes leiten lassen, die sind Söhne Gottes. (15) Ihr habt nämlich nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen wiederum zur Furcht, sondern ihr habt einen Geist der Sohnschaft empfangen, in welchem wir rufen: Abba, Vater! (16) Der Geist selbst bezeugt unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind. (17) Wenn aber Kinder, so auch Erben, Erben Gottes, Miterben Christi, wofern wir anders mitleiden, damit wir auch mitverherrlicht werden.“

Hat die Gnade uns der Sklaverei des Fleisches und der Begierlichkeit entrissen, so sind wir nicht verpflichtet, dem Fleische, wohl aber verpflichtet, der neuen Herrin, der Gnade, Gefolgschaft zu leisten V. 12. Schon die Wortstellung ὁφείλεται ἔσμεν, οὐ τῇ σαρκί κτλ. schließt die positive Fortsetzung in sich: „sondern gegenüber dem Geiste, nach dem Geiste zu

¹ Siehe die unter den Werken des hl. Athanasius stehenden Dialogi 5 de sancta trinitate 3, 20 (Migne, P. gr. 28, 1233). Die Entstehungszeit dieser Dialoge berechnet Fr. Loofs (in den Sitzungsber. der kgl. preuß. Akad. der Wiss. 1914, 548) auf etwa 395—430.

leben“. Denn der Weg des Fleisches führt zum ewigen Tode, der Weg des Geistes aber zum ewigen Leben V. 13. Man bemerke die Oxymora: durch Leben zum Tode, durch Tod zum Leben. „Mit dem Geiste die Ränke des Leibes ertöten“ ist soviel als mit Hilfe der Gnade die Begierden der verderbten Natur unterdrücken. τοῦ σώματος steht im Sinne des gebräuchlicheren τῆς σαρκός, während die Lesart τῆς σαρκός, „carnis“ Vulgata, eine offensichtliche Korrektur darstellt; πνεῦμα aber ist hier nicht der Menschengeist, sondern der Heilige Geist bzw. seine Gnade (vgl. V. 11 und 14).

Die Ankündigung des Lebens wird näher begründet. „Denn alle, welche sich vom Geiste Gottes leiten lassen, die sind Söhne Gottes“ V. 14. Nicht so, wie wenn die Sohnschaft Gottes erst dadurch gleichsam erworben würde, daß der Mensch sich vom Geiste Gottes leiten läßt. Die Sohnschaft Gottes, eine gewisse Teilnahme an der göttlichen Natur, ein gottähnliches Sein und Leben, ist vielmehr, wie V. 15 unzweideutig zeigt, die unmittelbare Folge der Eingießung der heiligmachenden Gnade. Die Hingabe an die Leitung des Geistes Gottes aber, sachlich nichts anderes als die Ertötung der Ränke des Leibes mit dem Geiste (V. 13), ist das Merkmal oder Kennzeichen der Söhne Gottes. Statt πνεύματι (V. 13) wird nunmehr bestimmter πνεύματι θεοῦ gesagt mit Rücksicht auf die Erklärung „die sind Söhne Gottes“; οὗτοι = diese alle, aber auch nur diese. „Ihr habt nämlich nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen wiederum zur Furcht, sondern ihr habt einen Geist der Sohnschaft empfangen, in welchem wir rufen: Abba, Vater“ V. 15. Mit andern Worten: der Geist, den ihr empfangen habt, d. i. nach Ausweis des nächsten Zusammenhanges (V. 14 und 16) der Geist Gottes, der Heilige Geist, ist nicht ein Geist der Knechtschaft, sondern ein Geist der Sohnschaft. πνεῦμα δουλείας = ein Geist, der Knechtschaft bewirkt oder zum Knechte macht, πάλιν, wiederum, wie man früher, zur Zeit der Herrschaft des mosaischen Gesetzes, Knecht

war¹, εἰς φόβον, so daß man sich fürchten mußte, wie der Knecht sich fürchtet vor dem Herrn und Israel zitterte vor den rächenden Blitzen des Sinai. Der Heilige Geist ist vielmehr ein πνεῦμα υἰοθεσίας, „spiritus adoptionis filiorum“ Vulgata, Geist der Annahme an Sohnes Statt, also ein Geist, der zum Sohne macht, ein Geist, ἐν ᾧ, in welchem oder kraft dessen, wir, ohne Furcht, mit dem Vertrauen und Zutrauen des Sohnes, rufen oder laut rufen, κράζομεν, nämlich im gemeinsamen Gebete: Abba, Vater! ὁ πατήρ ist die genaue Übersetzung des aramäischen ʾāḇḇā (אבא), auch im Griechischen vertritt der Nominativ mit dem Artikel den Vokativ; der Originallaut aber wird beibehalten (hier wie Gal. 4, 6), weil er geweiht und geheiligt ist durch den Mund des Herrn (vgl. Mark. 14, 36). Der Klang der Stimme dessen, der uns gelehrt und uns berechtigt hat, den unendlichen Gott Vater zu nennen, soll fortönen und nicht mehr verhallen.

„Der Geist selbst bezeugt unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind“ V. 16. τέκνα ist gewissermaßen noch richtiger, weil voller und süßer als υἱοί. So spricht der Geist Gottes selbst² zu unserem Geiste in Augenblicken der Tröstung und Erhebung, wo die Erde zurücktritt und aus der Höhe Licht und Wärme herüberflammt und das Menschenherz aufjauchzt. An ein Zeugnis, welches jeden Zweifel höbe, jede Frage schweigen hieße, ist freilich nicht zu denken. Sagt doch derselbe Paulus, der sich hier ohne Zaudern den Kindern Gottes zuzählt, an anderer Stelle: „Ich züchtige meinen Leib und halte ihn in Knechtschaft, damit ich nicht etwa, nachdem ich andern gepredigt habe, selbst verworfen werde“ (1 Kor. 9, 27)³. „Wenn

¹ Vgl. oben S. 6 Anm.

² Das „ipse enim spiritus“ der heutigen Vulgata ist eine spätere Verschlimmbesserung des ursprünglichen „ipse spiritus“.

³ Vgl. Conc. Trid., Sessio 6, de iustific. c. 9: „quum nemo scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum“. A. Rademacher (Das Seelenleben der Heiligen⁴⁻⁵: Katholische Lebenswerte IV [Paderborn 1923] 50): „Auch auf ihren höchsten Höhen

aber Kinder, so auch Erben, Erben Gottes, Miterben Christi, wofern wir anders mitleiden, damit wir auch mitverherrlicht werden“ V. 17. Die Kindschaft gibt Erbrecht. Die Gotteskinder, Miterben Christi, des natürlichen Sohnes des Vaters, des „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ (V. 29), erben die Gott eigene Herrlichkeit bzw. eine Teilnahme an dieser Herrlichkeit. Wie aber Christus durch Leiden in seine Herrlichkeit eingehen mußte (Luk. 24, 26), so ist auch allen seinen Brüdern der Weg des Kreuzes vorgezeichnet.

c) Die Gewißheit der Verherrlichung der Auserwählten V. 18 bis 39.

„(18) Denn ich halte dafür, daß die Leiden der Jetztzeit nicht in Betracht kommen können gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll. (19) Denn das Harren der Schöpfung wartet auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. (20) Denn der Hinfälligkeit ist die Schöpfung nicht freiwillig unterworfen worden, sondern um dessentwillen, der sie unterwarf, auf Hoffnung hin, (21) weil auch sie, die Schöpfung, von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit (und versetzt) werden wird in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. (22) Wir wissen ja, daß die ganze Schöpfung zusammen seufzt und zusammen in Wehen liegt bis jetzt.“

Nachdem V. 17 das Leiden mit Christus als Vorbedingung des Verherrlichtwerdens mit Christus hingestellt worden, beeilt sich der Apostel V. 18 zu betonen, daß nach seiner festen Überzeugung (λογίζεσθαι wie 3, 28) „die Leiden“, τὰ παθήματα, also alle Leiden „der Jetztzeit“ oder des Diesseits „nicht in Betracht kommen können gegenüber“, nichts zu bedeuten haben im Vergleich mit der Herrlichkeit, die „für uns offenbar

wissen sich die Heiligen von den dunklen Gewalten aus den Niederungen verfolgt, und weit entfernt, hier das Gefühl der Sicherheit zu genießen, fürchten sie nichts so sehr als Selbstvertrauen und Vermessenheit.“

gemacht werden“, ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς, oder an uns offenbar werden soll. Die Verherrlichung der Söhne Gottes ist aber durchaus gesichert. Das läßt sich schon daraus entnehmen, daß die vernunftlose Schöpfung mit schmerzlichem Verlangen diese Verherrlichung herbeisehnt. „Denn das Harren der Schöpfung wartet auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes“ V. 19. Das Wort κτίσις, das jede nur mögliche Deutung erfahren hat, kann hier einzig und allein die vernunftlose Schöpfung im Gegensatz zu der V. 23 eingeführten Menschenwelt oder nach volkstümlichem Sprachgebrauch die gesamte Natur bezeichnen. ἀποκαρδοκία ist ein aufmerksames und gespanntes Warten oder Harren, ἡ ἀπ. das tatsächlich oder anerkanntermaßen vorhandene Harren (vgl. οἶδαμεν V. 22). Der Gegenstand oder das Ziel des Harrens aber ist das Offenbargemachtwerden, d. h. (nach V. 18) das Verherrlichtwerden der Söhne Gottes.

Mit dieser Verherrlichung werden nämlich auch für die vernunftlose Schöpfung, das weiß und fühlt sie gewissermaßen selbst, neue, bessere Tage anbrechen. Wie sie einst ihren Anteil hatte an der Gnadenfülle des Urstandes, der Sünde des Menschen wegen aber dem Fluche Gottes verfiel (Gen. 3, 17), so soll sie auch von den Segnungen des Erlösungswerkes nicht ausgeschlossen sein. „Denn der Hinfälligkeit ist die Schöpfung nicht freiwillig unterworfen worden, sondern um dessentwillen, der sie unterwarf, auf Hoffnung hin“ V. 20. ματαιότης, „vanitas“ Vulgata, „Nichtigkeit“, wird V. 21 näher bestimmt als φθορά, „corruptio“ Vulgata, „Vergänglichkeit“, ein Ausdruck, der sofort an jenes „Entstehen und Vergehen“ der Naturdinge erinnert, über welches schon Aristoteles sich Rechenschaft zu geben versuchte. Es wird also an die in jedem Reiche der Natur herrschende Wandelbarkeit und Veränderlichkeit zu denken sein, als Parallele zu der Sterblichkeit, zu welcher der Mensch verurteilt wurde. Thomas von Aquin umschreibt „corruptio“ durch „mutabilitas“, mit der Begründung „in qualibet mutatione est aliqua corruptio“. Dieser Zuständlichkeit ist die Schöpfung unterworfen worden, ὑπετάγη,

d. h. eigenem Widerstreben zum Trotz durch eine höhere Macht überantwortet worden, οὐχ ἐκούσα, „non volens“ Vulgata, ein verschärftes „widerwillig“, διὰ τὸν ὑποτάξαντα = weil derjenige, der sie unterwarf, es nun einmal so wollte. Über die Persönlichkeit dessen, der sie unterwarf, hätte nicht gestritten werden sollen; es ist nicht der Mensch, nicht der Satan, sondern Gott, der fluchende Gott. Die Unterwerfung aber hat sonder Zweifel in der Entziehung einer Freiheit bestanden, welche der Schöpfung bereits verliehen worden war, nicht in der bloßen Vorenthaltung einer Freiheit, welche ihr für den Fall, daß Adam nicht sündigte, zugedacht gewesen wäre¹. Doch verblieb ihr die Hoffnung, von neuem in den Besitz der früheren Freiheit zu gelangen, wenn der Grund der Entziehung in Wegfall gekommen, und insofern ist sie ἐπ' ἐλπίδι, „in spe“ Vulgata, „auf Grund von Hoffnung“ oder „auf Hoffnung hin“ (vgl. 4, 18) unterworfen worden. „Weil auch sie, die Schöpfung, von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit (und versetzt) werden wird in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ V. 21. „Auch sie“, die von dem Strafurteil über den gefallenen Menschen so schwer mitgetroffen wurde, darf nach Überwindung der Sünde eine Teilnahme an der Herrlichkeit der Kinder Gottes beanspruchen. Die „Knechtschaft der Vergänglichkeit“ ist die Unterwerfung oder Unterworfenheit unter die Hinfälligkeit (V. 20), die „Freiheit der Herrlichkeit“ ist die zu der Herrlichkeit gehörende oder der Herrlichkeit entsprechende Freiheit. Die lange Reihe der Genitive am Schlusse des Verses hat etwas Feierliches.

„Wir wissen ja, daß die ganze Schöpfung zusammen seufzt und zusammen in Wehen liegt bis jetzt“ V. 22. Das ist der harte Druck der Knechtschaft der Vergänglichkeit (V. 21). Alle die

¹ Völlig unbegründet ist auch die Annahme, daß die „Unterwerfung“ die Aufhebung eines idealen Naturzustandes gewesen sei, welcher nur im Umkreis des Paradieses geherrscht habe. Der Apostel spricht nicht von dem Paradiese, sondern von „der Schöpfung“ V. 19, „der Schöpfung“ V. 20—21, „der ganzen Schöpfung“ V. 22.

einzelnen Teile und Glieder der Schöpfung stoßen bis auf diese Stunde Schmerzenslaute aus, und insofern ihr Schmerz in Freude übergehen soll, ist er dem Schmerz der Mutter vergleichbar, der gewissermaßen Freude gebiert (vgl. Joh. 16, 21). Mag sein, daß dem Apostel das allen animalischen Wesen eigene Grauen vor dem Tode oder der Klageruf des gequälten oder geängstigten Tieres vorgeschwebt hat¹. Die Frage aber, ob es ohne Sündenfall auch in der Tier- und Pflanzenwelt keinen Tod gegeben haben würde, dürfte sich ebensowenig beantworten lassen wie die Frage, ob die erneute und verklärte Erde auch noch eine Flora und Fauna haben werde. Wir wissen nur, daß aus dem Schutt der alten eine neue Schöpfung erstehen wird, die, aller Spuren der Sünde ledig, in paradiesischer Schönheit prangt.

„(23) Aber nicht allein sie (die Schöpfung), sondern auch wir, die wir den Erstling des Geistes haben, auch wir seufzen in uns selbst, wartend auf die Sohnschaft, die Erlösung unseres Leibes. (24) Denn der Hoffnung nach sind wir gerettet worden; eine Hoffnung aber, die man sehen kann, ist keine Hoffnung; denn wie soll man noch hoffen, was man schon sieht? (25) Wenn wir aber hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir darauf in Geduld. (26) Ebenso nimmt aber auch der Geist sich unserer Schwachheit an. Denn worum wir beten sollen, wie es gerade nötig ist, wissen wir nicht. Der Geist selbst jedoch tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. (27) Der aber, der die Herzen durchforscht, weiß, was das Trachten des Geistes ist, weil er im Sinne Gottes für die Heiligen eintritt.“

¹ In der poetischen Weltliteratur hat der lapidare Satz des Apostels nicht selten ergreifende Umschreibungen und Ausmalungen gefunden. Eine Zusammenstellung neuerer Dichterstimmen bei L. Korth in den Akad. Monatsblättern vom 25. Okt. 1904, 5—9.

Nicht bloß die vernunftlose Schöpfung, sondern auch wir Menschenkinder sehen mit schmerzlichem Verlangen der Verherrlichung der Söhne Gottes entgegen, obwohl wir „den Erstling des Geistes schon haben“ V. 23. ἀπαρχή, „primitiae“ Vulgata, Wiedergabe von ראשית, heißt jener erste Teil der Landeserzeugnisse, welcher nach dem mosaischen Gesetze dem Herrn geweiht bzw. den Leviten entrichtet werden mußte (Num. 18, 11 ff.). ἡ ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος ist der erste Teil der Erlösungsgnade, die rechtfertigende oder heiligmachende Gnade, welche zugleich die Bürgschaft und das Unterpfand weiterer Gnadengaben, insbesondere der Auferweckung zu einem besseren Leben, in sich schließt (vgl. zu V. 11). Nach andern Erklärern soll allerdings τοῦ πνεύματος nicht gen. partitivus, sondern gen. appositivus sein: der Erstling, welcher in dem Geiste besteht, die Gnade schlechtweg als Vorstufe der Glorie. Das zweite καὶ αὐτοί¹ ist nachdrückliche Wiederholung: selbst wir, die wir schon so viel empfangen haben, seufzen doch „in uns selbst“ oder tief innerlich, sehnsüchtig ausschauend nach „der Sohnschaft, der Erlösung unserer Leibes“. υἰοθεσία ist hier nicht Annahme an Sohnes Statt (wie V. 15), sondern Einsetzung in das Sohneserbe oder in die vollendete Sohnschaft. Daher der erläuternde Zusatz „die Erlösung unseres Leibes“, Erlösung aus der Knechtschaft der Vergänglichkeit (V. 21) oder, was dasselbe ist, himmlische Verklärung. Ist ja doch zur Zeit der Geist zwar Leben, der Leib aber tot (V. 10). Drum stimmen auch wir noch in die Seufzer der Schöpfung von Herzen ein. „Denn der Hoffnung nach sind wir gerettet worden“ V. 24. τῇ ἐλπίδι ist nicht „für die Hoffnung“ (dat. commodi), noch weniger „durch die Hoffnung“ (dat. instrumenti), sondern „der Hoffnung nach“ (dat. modi), nämlich so, daß wir schon gerettet sind und doch noch auf Rettung hoffen, weil der Geist

¹ καὶ αὐτοί, „et ipsi“ Vulgata, ist jedenfalls das Ursprüngliche, nicht καὶ ἡμεῖς αὐτοί. Das ἡμεῖς ist vielmehr entweder vor das erste αὐτοί („nos ipsi“ Vulgata) oder, was richtiger sein dürfte, hinter ἔχοντες zu stellen.

zwar gerettet ist, der Leib aber noch auf Rettung harrt¹. „Eine Hoffnung aber, die man sehen kann, ist keine Hoffnung; denn wie soll man noch hoffen, was man schon sieht?“ Hier ist ἐλπίς soviel als Gegenstand der Hoffnung. Was man schon mit Augen sieht, besitzt und genießt, ist nicht mehr Gegenstand der Hoffnung. „Wenn wir aber hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir darauf in Geduld“ V. 25. Nicht sowohl Lehr- als Mahnworte. Warten wir geduldig auf die Verwirklichung unserer Hoffnung!

Noch ein dritter Zeuge. Der Schöpfung und dem Menschenherzen reiht sich der Geist Gottes an. Die Dreiteiligkeit des Abschnittes V. 19—27 ist durch das Stichwort στενεάζει V. 22, στενάζομεν V. 23, στεναγμοῖς V. 26 kenntlich gemacht. „Ebenso nimmt aber auch der Geist sich unserer Schwachheit an“ V. 26. In dem geduldigen Warten, welches die Gegenwart allerdings von uns verlangt (V. 25), kommt aber auch der Geist, jener Geist, dessen Erstling wir empfangen haben (V. 23), unserer Armseligkeit hilfreich entgegen. „Denn worum wir beten sollen, wie es gerade nötig ist, wissen wir nicht.“ Wir suchen Trost im Gebete, wissen aber oft nur, daß uns allerhand fehlt, ohne jedoch zu erkennen, was uns im Einzelfalle, je nach den gegebenen Verhältnissen, καθὸ δεῖ, „sicut oportet“ Vulgata, besonders not tut. „In generali quidem“, bemerkt Thomas von Aquin, „possumus scire quid convenienter oremus, sed in speciali hoc non possumus scire.“ „Der Geist selbst jedoch tritt für uns ein mit unausprechlichen Seufzern.“ Er tritt für uns ein, ὑπερευτυχάει, „postulat“ Vulgata², indem er für uns oder an unserer Statt betet, und zwar so, daß er in unserem Innern Seufzer weckt, die uns freilich unausprechlich sind, weil wir sie nicht in klare Worte fassen können, die aber doch gottgefällige Gebete in sich schließen. „Der

¹ Vgl. Cypr., De bono pat. 13: „Non enim praesentem gloriam sequimur, sed futuram, secundum quod et Paulus apostolus monet dicens: ‚Spe salvati sumus.‘“

² ὑπὲρ ἡμῶν, „pro nobis“ Vulgata, ist späterer Einschub.

aber, der die Herzen durchforscht, weiß, was das Trachten des Geistes ist, weil er im Sinne Gottes für die Heiligen eintritt“ V. 27. Gott durchschaut das dem Menschen selbst oft rätselhafte Menschenherz und versteht die von dem Geiste uns eingegebenen, unaussprechlichen Seufzer. Denn da der Geist und Gott dem Wesen nach eins sind, so kennt Gott das Sinnen und Trachten, Walten und Wehen des Geistes, und der Geist hinwieder kann immer nur im Sinne und in Gemäßheit der Absichten Gottes eintreten für „die Heiligen“ oder diejenigen, die mit der heiligmachenden Gnade geschmückt sind (vgl. 1, 7), sich also der Einwohnung des Geistes erfreuen. Der Grundton der vom Geiste geweckten Seufzer, das darf auf Grund des Zusammenhangs beigelegt werden, ist der Schrei nach Erlösung des Leibes (V. 23), das Verlangen nach der himmlischen Verklärung (2 Kor. 5, 2 ff.), die Sehnsucht, bei Christus zu sein (Phil. 1, 23)¹.

„(28) Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alles zum Guten gereicht, weil sie es sind, die nach Rat-schluß berufen sind. (29) Denn die er vorhererkannt hat, die hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig gemacht zu werden, auf daß er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern. (30) Die er aber vorherbestimmt, die hat er auch berufen, und die er berufen, die hat er auch gerechtfertigt, die er aber gerechtfertigt, die hat er auch verherrlicht.“

Alle die Seufzer, von denen soeben die Rede war, werden ihre Erhörung finden in der Verklärung der Auserwählten oder derer, die Gott lieben. Denn die Liebe zu Gott ist das Siegelmal der Auserwählung. „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alles zum Guten gereicht², weil sie es sind,

¹ Vgl. Aug., In Ioan. tract. 6, 2: „Spiritus Sanctus in nobis gemit, quia gemere nos facit . . . insinuat enim nobis quia peregrinamur et docet nos in patriam suspirare et ipso desiderio gemimus.“

² Nach der Lesart πάντα συνεργεῖ, „omnia cooperantur“ Vulgata. Die auffälligerweise durch die Codices A und B vertretene Lesart πάντα Bardenhewer, Der Römerbrief.

die nach Ratschluß berufen sind“ V. 28. πάντα ist alles, was immer ihnen begegnet, in erster Linie aber das, was anscheinend dem Glück und Heil des Menschen Eintrag tut, also Widerwärtigkeiten jeder Art. In Wirklichkeit dient denen, die Gott lieben, alles εἰς ἀγαθόν, zum wahren Besten, zur Mehrung der Gnade und Erhöhung der Glorie. Der Grund liegt darin, daß sie „nach Ratschluß berufen sind“, durch Gott zur Seligkeit vorherbestimmt sind, folglich mit unfehlbarer Sicherheit dieses Ziel erreichen werden, mag ihr Weg auch noch so steinig und dunkel scheinen. Mit dem τοῖς vor κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν, wird das τοῖς vor ἀγαπῶσιν von neuem aufgenommen: „als denjenigen, die“, „weil sie es sind, die“. κατὰ πρόθεσιν, „secundum propositum“ Vulgata, ist „göttlichem Vorsatze oder Ratschluß zufolge“; θεοῦ ist aus dem vorhergehenden Satze zu ergänzen. κλητοί, an und für sich mehrdeutig, ist hier notwendig soviel als zum Heile schlechtweg berufen, zur Gnade im Diesseits und zur Seligkeit im Jenseits, so jedoch, daß die Seligkeit in den Vordergrund tritt, wie dies namentlich aus V. 29 erhellt: „Denn die er vorhererkannt hat, die hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig gemacht zu werden, auf daß er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern.“ Die „Berufung“ V. 28 ist also unzweifelhaft eine Berufung zur Seligkeit, eine Vorherbestimmung zur Herrlichkeit, „praedestinatio ad gloriam“. Denn „dem Bilde seines Sohnes gleichförmig gemacht werden“ ist nichts anderes als „mitverherrlicht werden“ V. 17, genauer: verklärt werden nach dem Vorbilde der verklärten Leiblichkeit Christi (vgl. 1 Kor. 15, 49; 2 Kor. 3, 18; Phil. 3, 21). εἰς τὸ εἶναι αὐτόν bezeichnet nicht eine Folge, sondern den Zweck: „auf daß er der Erstgeborene sei“. Er ist als der Erste unseres Geschlechts „aus den Toten“ in die Herrlichkeit eingegangen (Kol. 1, 18), und nach ihm sollen nun noch viele andere mit

συνεργεῖ ὁ θεός wäre zu übersetzen: „daß Gott denen, die Gott lieben, in allem (πάντα für ἐν πᾶσιν) zum Guten hilft.“ Diese Lesart wird von Lagrange (z. d. St.) verteidigt.

der Sohnesherrlichkeit umkleidet werden, und damit soll seine eigene Herrlichkeit gewissermaßen erst ihren vollen Höhepunkt erreichen. Wer sind diese glücklichen „Brüder“? „Die er vorhererkannt hat, die hat er auch vorherbestimmt.“ Das *πρό* in *πρόγνω* und *προώπισεν* weist auf die Ewigkeit zurück. Das Vorhererkennen ist ein praktisches Erkennen, ein Erkennen der Liebe und der Auserwählung (vgl. 1 Kor. 8, 3). Diejenigen aber, die er vorhererkannt, geliebt und auserwählt hat, die hat er auch vorherbestimmt zur himmlischen Verklärung.

Diese „Brüder“ sind keine andern als „die, die Gott lieben“ V. 28. Die Liebe der Auserwählten zu Gott ist eine Folge oder Wirkung der Liebe Gottes zu den Auserwählten. Eine sog. „*praedestinatio post praevisa merita*“, eine durch das Vorhererkennen menschlicher Verdienste bedingte Vorherbestimmung, erklärt Thomas von Aquin (zu V. 29), kann es nicht geben. Denn die Vorherbestimmung zielt nicht bloß auf das ewige Heil, welches allerdings auch als Lohn dem Verdienste zugesprochen wird, sondern umfaßt zugleich die Mittel zum Heile, die wirksamen Gnaden, welche nicht verdient werden können. Annehmen, daß irgend ein menschliches Verdienst Grund oder Ursache der Vorherbestimmung sein müsse oder sein könne, hieße daher annehmen, daß die Gnade nach Verdienst verliehen werde und der Anfang des Heils das Werk des Menschen und nur die Vollendung des Heils die Sache Gottes sei. In der Tat ist es die von Thomas vertretene Auffassung der Prädestination¹, zu welcher auch Paulus sich V. 30 zu bekennen scheint: „Die er aber vorherbestimmt, die hat er auch berufen, und die er berufen, die hat er auch gerechtfertigt, die er aber gerechtfertigt, die hat er auch verherrlicht.“ Die Verwirklichung des Prädestinationsbeschlusses durchläuft drei Stufen. Die „Berufung“ ist hier (im Unterschiede von V. 28) die Berufung zum christlichen Glauben oder die Aufnahme in

¹ „Sub praedestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno divinitus praeparatum.“

die christliche Kirche (vgl. κλητοί 1, 6 f.), die Rechtfertigung ist die Versetzung in den Stand der Gnade, die Verherrlichung die himmlische Verklärung. Werden mit ἐκάλεσεν und ἐδικαίωσεν Tatsachen der Vergangenheit bezeichnet, weil der Apostel Christen im Auge hat, die sich im Stande der Gnade befinden, so wird mit ἐδόξασεν, der Lebhaftigkeit der Rede entsprechend, die Zukunft schon vorweggenommen (proleptischer Aorist).

„(31) Was werden wir nun dazu sagen? Wenn Gott für uns ist, wer soll wider uns sein? (32) Der da des eigenen Sohnes nicht geschont, sondern für uns alle ihn dahingegeben hat, wie sollte er nicht mit ihm auch alles (andere) uns schenken? (33) Wer soll Klage erheben gegen Auserwählte Gottes? Gott ist es, der rechtfertigt. (34) Wer ist es, der verdammen soll? Christus Jesus ist es, der gestorben; mehr noch, der auferweckt worden; der auch zur Rechten Gottes ist; der auch eintritt für uns. (35) Wer soll uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Bedrängnis oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert? (36) Wie geschrieben steht: ‚Deinetwegen werden wir hingemordet den ganzen Tag, sind für Schlachtschafe erachtet worden.‘ (37) Aber in allen diesen (Heimsuchungen) triumphieren wir durch den, der uns geliebt hat. (38) Denn ich bin überzeugt, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Mächte, (39) noch Höhe, noch Tiefe, noch irgend ein anderes Geschöpf uns wird scheiden können von der Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus, unserem Herrn!“

Was folgt, fragt der Apostel in triumphierendem Tone, aus den V. 28—30 angedeuteten Wahrheiten? Was anderes, als daß Gott uns führt und schirmt und infolgedessen niemand unser Heil gefährden kann? V. 31. Wie teuer wir Gott sind,

beweist der Preis, um den er uns erkauft. Hat er ja doch (ὅς γε) „des eigenen Sohnes nicht geschont, sondern für uns alle ihn dahingegeben“, nämlich in den Tod; wie sollte er also zögern, „mit ihm auch“ oder so wie ihn auch „alles (andere)“, nämlich das Heil und die Mittel zum Heile, uns zu schenken? V. 32. Der Ambrosiaster bemerkt: „Minus est enim nobis omnia cum illo donare quam illum nostri causa mort tradere“; Chrysostomus: „Hat er das Größere den Feinden gegeben, wie sollte er nicht das Kleinere den Freunden geben?“ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων, sagt der Apostel, nicht ὑπὲρ ἡμῶν, weil das Übermaß der Liebe Gottes sich gerade darin spiegelt, daß Christus für alle geopfert wurde, damit alle gerettet werden möchten. Ist mit diesem Hinweis das ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν V. 31 ins Licht gerückt, so wird nun auch das τίς καθ' ἡμῶν weiter ausgeführt. „Wer soll Klage erheben gegen Auserwählte Gottes?“ V. 33, auserwählt, weil laut V. 28—30 zur Herrlichkeit vorherbestimmt. Gott, der doch der einzige ist, vor dem Klage erhoben werden könnte, spricht seine Auserwählten frei. Die Worte θεὸς ὁ δικαίων können eine Aussage sein: „Gott ist es, der rechtfertigt“, können aber auch eine Frage sein: „Gott, der rechtfertigt, soll Klage erheben?“ Die erstere Auffassung wird durch den Vorgang der alten Griechen, Origenes, Chrysostomus, Theodoret, nachdrücklich empfohlen. „Rechtfertigen“ ist, weil eine richterliche Tätigkeit in Rede steht, soviel als freisprechen. Daher die weitere Frage: „Wer ist es, der verdammen soll?“¹ V. 34. Außer Gott kann nur Christus Jesus in Frage kommen, und er hat alles getan und tut jetzt noch alles, um uns vor der Verdammnis zu bewahren. Von den folgenden Sätzen des V. 34, Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών usf., gilt dasselbe, was soeben von den Worten θεὸς ὁ δικαίων gesagt wurde. In fortschreitender Steigerung führen diese Sätze die Liebestaten des Erlösers vor. „Er ist

¹ Das part. praes. κατακρίνων vertritt das part. fut. Es ist deshalb unnötig, κατακρινῶν zu schreiben.

gestorben“, zu dem Zwecke, unsere Schuld zu sühnen (3, 25; 4, 25 usf.); „mehr noch, er ist auferweckt worden“, zu dem Zwecke, uns zu rechtfertigen und zu heiligen (4, 25); „er ist auch zur Rechten Gottes“, d. h. er hält die Zügel der Weltregierung in Händen (nach Ps. 110, 1), hat also Gewalt im Himmel und auf Erden; „er tritt auch ein für uns“, d. h. er ist auch im Himmel noch als Mittler und Versöhner für uns tätig (5, 10).

„Wer soll uns scheiden von der Liebe Christi?“ V. 35. Wer¹ soll uns den Armen des Erlösers, die uns umschlungen halten, entreißen können? ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ ist sonder Zweifel die Liebe Christi zu uns (gen. subj.), wie sie V. 34 beschrieben wurde, nicht unsere Liebe zu Christus (gen. obj.). Allerdings aber schweben dem Apostel Widerwärtigkeiten vor, welche unsere Liebe zu Christus erschüttern und damit uns der Liebe Christi berauben könnten: „Trübsal oder Bedrängnis oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert?“ Das Schwert ruft V. 36 ein grauses Wort ins Gedächtnis, welches die treuen Diener Jahves einst gesprochen haben, aber auch die Gläubigen der Gegenwart sich aneignen können (Ps. 44, 23, zitiert nach den Siebzig). „Aber in allen diesen (Heimsuchungen) triumphieren wir“ V. 37, ὑπερνικῶμεν, mehr als νικῶμεν², „durch den, der uns geliebt hat“³, durch die Liebe und die Gnadenhilfe Christi. „Denn ich bin überzeugt“, daß nichts uns wird scheiden können von der Liebe Gottes usf. V. 38—39. Noch einmal will Paulus die Unbesiegbarkeit der Liebe feiern: nichts, schlechterdings nichts kann den Kampf mit ihr aufnehmen. „Weder Tod noch Leben“, weder der Tod mit seinen Schrecken noch das Leben mit seinen

¹ τίς ist zu lesen, nicht τίς οὖν. Auch die Vulgata hatte ursprünglich „quis“, nicht „quis ergo“.

² Chrysostomus: οὐχ ἀπλῶς νικῶμεν, ἀλλ' ὑπερνικῶμεν.

³ Nach der Lesart διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος. Die im Okzident einst weit verbreitete Lesart διὰ τὸν ἀγαπήσαντα, „propter eum qui dilexit“ Vulgata, würde besagen: „aus Liebe zu Christus“.

Reizen, „weder Engel noch Gewalten“, οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί¹, wahrscheinlich soviel als weder die Mächte des Himmels noch die Gewalten der Erde, „weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges“, nichts von alledem, was der Zeitenwechsel mit sich bringt, „weder Mächte“, δυνάμεις, wohl irgend welche Kräfte der Natur, „weder Höhe noch Tiefe“, nichts von alledem, was der Raum in sich begreift, „noch irgend ein anderes Geschöpf“, weil eben nichts ausgenommen sein soll. Über allen diesen Mächten und Kräften der Schöpfung steht hoch und hehr und unerreichbar die „Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus, unserem Herrn“, jene Liebe Gottes zu uns, die der Erlöser uns verdient hat.

Anhang: Das Evangelium und die Juden im besondern
(9, 1 bis 11, 36).

Es ist bewiesen, was bewiesen werden sollte: „Das Evangelium ist eine Gottesmacht zum Heile für jeden, der glaubt, erstens für den Juden und sodann für den Hellenen“ (1, 16). Nur die Worte „erstens für den Juden“ scheinen noch einer Erläuterung oder Rechtfertigung zu bedürfen angesichts der offenkundigen Tatsache, daß das Evangelium von der großen Masse der Juden schnöde zurückgewiesen worden ist. Wie kam es, daß das messianische Heil für die Juden zuerst bestimmt war, gleichwohl aber nur einem kleinen Bruchteil der Juden zuteil wurde? Die Antwort des Apostels gliedert sich in drei Sätze. Erstens: Der Ausschluß der Mehrzahl der Juden aus dem Reiche des Messias steht nicht in Widerspruch mit den Ankündigungen des Alten Testamentes. Zweitens: Die Juden haben ihren Ausschluß selbst verschuldet. Drittens: Gott hat sein Volk doch nicht verstoßen. Zuvörderst aber muß der Apostel seiner wärmsten Teilnahme an dem Gescheicke seines Volkes Ausdruck geben.

¹ Andere Zeugen fügen noch bei: οὔτε ἐξουσίαι. Auch in der Vulgata ist das ursprüngliche „neque angeli neque principatus“ nachträglich erweitert worden durch „neque virtutes“.

Die Teilnahme des Apostels an dem Geschehke seines Volkes
9, 1—5.

„(1) Ich sage die Wahrheit in Christus, ich lüge nicht, indem mein Gewissen mir Zeugnis gibt im Heiligen Geiste, (2) daß ich große Trauer habe und mein Herz unablässigen Schmerz. (3) Denn ich würde wünschen, für meine Person ein Verfluchter zu sein, hinweg von Christus, zum Besten meiner Brüder, meiner Verwandten dem Fleische nach, (4) die da Israeliten sind, deren die Kindschaft und die Herrlichkeit und die Bundesverträge und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen, (5) deren die Väter und aus denen Christus dem Fleische nach, der über alles Gott ist, gepriesen in alle Ewigkeit. Amen.“

Der völlig unvermittelte Übergang von den Jubelklängen des Kapitels 8 zu dumpfen Klagelauten hat fast etwas Verwirrendes, um so mehr, als sich diese Laute so rücksichtslos und gewalttätig vordrängen, ehe noch der Grund der Klage auch nur angedeutet werden konnte. Die einleitenden Beteuerungen der Wahrhaftigkeit V. 1 mögen durch die Erinnerung an die so oft gehörte Anklage auf Verrat am Judenvolke herausgefordert sein. Paulus spricht ἐν Χριστῷ, in Verbindung mit Christus, und sein Gewissen spricht ἐν πνεύματι ἁγίῳ, in Verbindung mit dem Heiligen Geiste, also in jenem Gnadenstande, in welchem man der Wahrheit nicht untreu werden kann. Die Trauer ist so groß und der Schmerz so unablässig, weil die Liebe keine Grenze kennt. Sie würde, wenn es möglich wäre, bereit sein, durch Preisgabe des eigenen Heiles die Rettung der Brüder, der Volksgenossen, zu erkaufen V. 3. Damit ist der Anlaß der Klage für den denkenden Leser satksam entschleiert. ἡχόμην steht für ἡχόμην ἄν und will einen Wunsch ausdrücken, welcher nicht verwirklicht werden kann. Die Vulgata hätte statt „optabam“ vielmehr „optarem“ sagen

müssen¹. ἀνάθεμα, von den Siebzig zur Wiedergabe von חֲרָם verwendet, ist bei Paulus stets soviel als dem Untergange geweiht, dem Verderben verfallen; hier wird das Wort noch schärfer beleuchtet durch den Zusatz ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ: weg von Christus, ausgeschlossen von der Gemeinschaft mit Christus. Da aber Paulus die Gemeinschaft mit Christus unvergleichlich höher schätzt als jedes andere Gut, so kann er den Verlust derselben nicht ernstlich wünschen wollen². Er mußte jedoch zu etwas Unmöglichem greifen, wenn er überhaupt veranschaulichen sollte, was seine Liebe nicht alles ertragen oder hingeben würde, um seine Volksgenossen dem Verderben zu entreißen. Sind sie ja doch nicht bloß seine „Verwandten dem Fleische nach“, sondern zugleich auch die anerkannten Lieblinge Gottes, überschüttet mit Gnadenerweisen, die allen andern Völkern versagt blieben.

An die Spitze der Aufzählung tritt V. 4 der Name Israeliten, der Ehrenname, der im Unterschiede von dem Namen Juden (2, 17) nicht sowohl auf die Nation als vielmehr auf die religiöse Stellung und Würde der Nation zielt und die nunmehr folgenden Auszeichnungen gewissermaßen schon in sich schließt. ἡ υἰοθεσία, zunächst die Annahme an Sohnes Statt, ist hier die Aus erwählung zum Volke Gottes. ἡ δόξα (δόξα κυρίου) ist die Erscheinung Gottes in der Wolkensäule (Ex. 24, 16 u. a.). Der Plural αἱ διαθήκαι, in manchen Handschriften in den Singular ἡ διαθήκη abgeändert, umfaßt außer der Bundesschließung am Sinai, auf welche der Singular zu beziehen sein würde, noch die Bundesverträge Gottes mit den Patriarchen (Weish. 18, 22 u. a.). Dazu das mosaische Gesetz, der Gottesdienst in der Stiftshütte und im Tempel sowie die schon 3, 2 einmal hervorgehobenen mes-

¹ Der Indikativ „optabam“ hat lateinische Ausleger zu der Meinung verleitet, Paulus rede von der Zeit vor seiner Bekehrung, als er um jeden erdenklichen Preis seine Brüder vom Christentum zurückzuhalten versucht habe. Vgl. Thomas von Aquin z. d. St.

² Vgl. Thomas: „Est enim hoc contra ordinem caritatis quo quis teneatur Deum super omnia diligere et salutem suam plus quam salutem aliorum.“

sianischen Verheißungen¹. Das fünfmal wiederholte καὶ läßt die Reihe der Vorzüge fast noch länger erscheinen, als sie ohnehin schon ist. Nachdem noch der „Väter“, der Patriarchen, gedacht worden, an welche die Verheißungen ergangen waren, wird schließlich auf denjenigen hingewiesen, in welchem die Verheißungen ihre Erfüllung fanden V. 5. Die Krone der Vorzüge Israels ist die israelitische Abkunft Christi. Denn er ist nicht bloß Mensch, sondern auch Gott. κατὰ σάρκα soll ebenso wie 1, 3 besagen, daß die Menschheit Christi nur die eine Seite seines Wesens war, und das hier beigefügte τὸ soll diesen Gedanken noch unterstreichen und damit um so nachdrücklicher, im voraus schon, auf die andere Seite hinweisen. Nach dieser andern Seite seines Wesens ist Christus laut 1, 4 Sohn Gottes, laut unserer Stelle Gott, „über alles“, d. h. über alles, was da ist, oder über alles Erschaffene erhabener Gott. Mit zwei Worten wenigstens wird gleichsam an die Bedeutung des Prädikates θεός erinnert, weil die Größe des letzten und höchsten Vorzuges Israels ins Licht gerückt werden soll.

Mit Recht hat es in ältester Zeit als selbstverständlich gegolten, daß der zweite Teil des V. 5 seinem ganzen Umfange nach auf Christus zu beziehen und als klassisches Zeugnis für die Zweiheit der Naturen in der Einheit der Person zu werten ist². Erst Gegner des Glaubens an die Gottheit Christi, an ihrer Spitze Arianer, haben den Satz in zwei Sätze zerrissen, von welchen der zweite, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων κτλ., nicht mehr auf Christus gehe, sondern eine Doxologie auf Gott den Vater darstelle: „Der über alles erhabene Gott sei gepriesen in alle

¹ Statt αἱ ἐπαγγελίαι haben mehrere Zeugen ἡ ἐπαγγελία, jedenfalls, ebenso wie ἡ διαθήκη, eine Angleichung an die vier Singulare der Aufzählung.

² Siehe etwa Iren., Adv. haer. 3, 16, 3; Tert., Adv. Prax. 13 15; Cypr., Testim. 2, 6; Athan., Orat. c. Arianos 1, 10 11 24; 4, 1; Ad Serap. ep. 1, 28; Ad Epict. 10; Hilar., De trin. 8, 37—38; Greg. Nyss., C. Apoll. 57. Von den neueren Kommentatoren haben namentlich Sanday-Headlam in einem eigenen Exkurse sich für die alte Auffassung ausgesprochen. Ebenso auch E. Bröse in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 10 (1899) 645—657.

Ewigkeit!“¹ Andere wollten wenigstens die Worte $\acute{o} \omega\nu \epsilon\pi\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ noch Christus zuerkennen, aber mit dem Worte $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ eine Doxologie auf den Vater beginnen lassen: „Gott sei gepriesen in alle Ewigkeit!“ Daß eine solche Lobpreisung des Vaters dem Zusammenhang durchaus fernliegt, daß überhaupt nur dogmatische Befangenheit sich gegen die alte Auffassung sträuben kann, bedarf keines weiteren Beweises.

1. Der Ausschluß der Mehrzahl der Juden aus dem Reiche des Messias steht nicht in Widerspruch mit den Ankündigungen des Alten Testamentes 9, 6—29.

a) Nicht alle Israeliten gehören zu dem Israel, dem die Verheißungen gelten 9, 6—13.

„(6) Nicht aber als ob das Wort Gottes hinfällig geworden wäre. Denn nicht alle, die aus Israel sind, sind Israel, (7) und weil sie Same Abrahams sind, sind sie nicht schon alle Kinder. Vielmehr: ‚Isaak wird dein Same genannt werden‘, (8) das heißt: nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als Same erachtet. (9) Denn ein Verheißungswort war das Wort: ‚Um diese Zeit werde ich kommen, und Sara wird einen Sohn haben.‘ (10). Aber nicht bloß (Sara), sondern auch Rebekka, die von einem empfangen hatte, von Isaak unserem Vater (kann dies bezeugen). (11) Denn bevor sie noch geboren waren und irgend etwas Gutes oder Schlechtes getan hatten, ist ihr,

¹ Eusebius von Cäsarea behauptet immer wieder, Christus dürfe nicht $\acute{o} \epsilon\pi\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ genannt werden (vgl. M. Weis, Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit [Trier 1919] 38), und der Ambrosiaster hält es nicht für überflüssig, die alte Auffassung des V. 5 gegen Zweifel sicherzustellen. Daraus läßt sich schließen, daß arianische Theologen die Worte $\acute{o} \omega\nu \epsilon\pi\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \kappa\tau\lambda.$ von dem Voraufgehenden trennten und nicht mehr von Christus verstanden. Eben diese Auslegung vertrat mit besonderer Einläßlichkeit E. Abbot im Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis 1 (1881), 87—154, und 3 (1883), 90—112; wieder abgedruckt bei Abbot, The Authorship of the Fourth Gospel and other Critical Essays (Boston 1888) 332—438.

damit der in Weise einer Auswahl gefaßte Ratschluß Gottes feststände, (12) nicht auf Grund von Werken, sondern auf Grund des Willens des Berufenden gesagt worden: ‚der Ältere wird dem Jüngeren dienen‘, (13) wie geschrieben steht: ‚Jakob habe ich geliebt, Esau aber habe ich gehaßt.‘“

οὐχ οἷον δὲ ὅτι V. 6 ist soviel als οὐ τοῖον δὲ λέγω οἷον ὅτι: „nicht aber so etwas will ich damit sagen, wie das ist, daß“. ἐκπίπτειν, stärker als πίπτειν, ist „dahinfallen“, „Kraft und Geltung verlieren“, und die Perfektform fügt gleichsam noch hinzu „für immer“, „ein für allemal“. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ist, wie aus dem Folgenden erhellt, zusammenfassende Bezeichnung der messianischen Weissagungen, welche auf Heil und Segen für Israel oder für die Kinder Abrahams lauteten. Diese Weissagungen, sagt Paulus, sind durch den Ausschluß so vieler Juden aus dem Reiche des Messias keineswegs Lügen gestraft worden. Denn unter Israel war nicht die Gesamtheit der Israeliten, unter den Kindern Abrahams nicht die ganze Nachkommenschaft Abrahams gemeint. „Denn nicht alle, die aus Israel sind“, ihrer Abstammung nach Israeliten sind, „sind Israel“, das wahre Israel oder das Israel, welches Gott als solches anerkennt, „und weil sie Same Abrahams sind“¹, den Lenden Abrahams entsprossen sind, „sind sie nicht schon alle Kinder“, wahre Kinder Abrahams oder Kinder Abrahams, welche Gott als solche gelten läßt V. 7. Vielmehr sprach Gott zu Abraham: „Mit dem Namen Isaak (ἐν ist instrumental zu fassen) wird dir ein Same genannt werden“ (Gen. 21, 12) = „Isaak wird dein Same genannt werden“. Und damit erklärte Gott, daß von den Söhnen Abrahams nur Isaak, das Kind der Sara, und nicht der ältere Ismael, das Kind der Agar,

¹ Der offizielle Text der Vulgata V. 7: „neque qui semen sunt Abrahæ“ ist entstellt aus „neque quia...“ Zahn (z. d. St.) will seltsamerweise οὐδ’ ὅτι V. 7 an οὐχ οἷον δὲ ὅτι V. 6 anknüpfen und übersetzen: „auch nicht so (will ich verstanden sein), als ob jene (alle aus Israel hervorgegangenen Individuen) Abrahams Geschlecht seien. Alle (Juden) sind Kinder, aber nach Isaak soll dir eine Nachkommenschaft genannt werden.“

der vollberechtigte Nachkomme des Vaters, der Erbe der dem Vater gewordenen Verheißungen sein solle. „Das heißt: nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als Same erachtet“ V. 8. Isaak wird zum Samen Abrahams erwählt, weil er ein Kind Gottes ist, nicht ein Kind des Fleisches, sondern ein Kind der Verheißung oder, wie es Gal. 4, 23 heißt, nicht „nach dem Fleische“, sondern „durch die Verheißung“ geboren. Die Verheißung war das Gen. 48, 10 14 berichtete, V. 9 in freierer Weise zitierte Wort Gottes an Abraham, das Wort, welches den schon erstorbenen Leibern Abrahams und Saras mit schöpferischer Machtvollkommenheit neues Leben einhauchte (vgl. 4, 17 ff.). Gott schafft sich seine Kinder selbst oder die Kinder Gottes sind „nicht aus Blut und nicht aus Fleischeswollen und nicht aus Manneswollen, sondern aus Gott geboren“ (Joh. 1, 13).

Nicht minder lehrreich ist eine zweite Tatsache der ältesten Offenbarungsgeschichte. Von den Zwillingsöhnen Isaaks hat Gott, den älteren beiseite schiebend, den jüngeren zum Rechtsnachfolger des Vaters und zum Stammvater des Bundesvolkes berufen, aus keinem andern Grunde, als weil es ihm also gefiel. Zu dem elliptischen οὐ μόνον δέ V. 10 wird nach sonstiger Analogie (vgl. 5, 3 11; 8, 23) der Name Sara aus V. 9 herüberzunehmen sein¹, und der gleichfalls elliptische Satz über Rebekka mag durch ein „hat dies erfahren“ oder „kann dies bezeugen“ vervollständigt werden. Die Worte ἐξ ἐνὸς κοίτην ἔχουσα κτλ. wollen jedenfalls darauf aufmerksam machen, daß die Brüder sowohl einen und denselben Vater wie eine und dieselbe Mutter hatten, also ihrer Abkunft nach sich völlig gleich standen, während Isaak ein Sohn der Freien, Ismael ein Sohn der Magd gewesen war (Gal. 4, 22 f.). Insofern beweist das zweite Beispiel noch schlagender als das erste die Freiheit der göttlichen Gnadenwahl gegenüber der leiblichen

¹ In der Vulgata ist das ursprüngliche „non solum autem“ später durch „illi“ (Isaak und Ismael) und schließlich durch „illa“ (Sara) ergänzt worden.

Abstammung. Es bekundet aber überdies auch die Unabhängigkeit der Wahl von sittlichen Leistungen. Die Brüder hatten noch nicht das Licht der Welt erblickt, also noch nicht die Möglichkeit sittlicher Selbstbetätigung erlangt, als der Mutter eröffnet wurde, daß Gott den Älteren von der Teilnahme an den Verheißungen ausgeschlossen wissen wolle. μήπω heißt es V. 11, nicht οὐπω, weil es sich nicht sowohl um objektive Geschichtsdaten (als sie noch nicht usw.), als vielmehr um subjektive Würdigung dieser Daten (obwohl sie noch nicht usw.) handelt. Dadurch sollte klargestellt werden, daß Gott einen Ratschluß „in Weise einer Auswahl“ gefaßt, also eine Auswahl getroffen habe, nicht „auf Grund von Werken“, mit Rücksicht auf das Verhalten des Brüderpaares, auf Verdienste oder Mißverdienste, sondern „auf Grund des Willens des Berufenden“, infolge freien Willensentschlusses dessen, der Jakob berief oder auserwählte. μένειν, das Gegenteil von ἐκπίπτειν (V. 6), ist „Bestand haben“, „in Kraft und Geltung bleiben“; nur ist das Wort hier „logice“ zu nehmen oder von der Kundmachung und Feststellung des göttlichen Ratschlusses für die menschliche Erkenntnis zu verstehen. Unzulässig aber war die allerdings schon durch den Ambrosiaster und Chrysostomus vertretene Meinung, der Ratschluß habe sich auf das Vorherwissen Gottes um das spätere Tun und Lassen der Brüder gegründet¹. Der Apostel spricht unzweideutig von einer Vorherbestimmung „ante praevisa merita“, freilich nicht von einer Vorherbestimmung „ad gloriam“, sondern von einer solchen „ad gratiam“, und zwar zu einer äußerlichen, nicht das ewige Heil bedingenden Gnade, der Gnade der Zugehörigkeit zum auserwählten Volke. Das Wort Gottes an Rebekka, Gen. 25, 23, und ebenso das Wort Gottes beim Propheten, Mal. 1, 2 f., beziehen sich nach dem jedesmaligen Zusammenhange auf die Nachkommen des Brüder-

¹ Der Ambrosiaster (z. d. St.): „Unum elegit praescientia et alterum sprexit.“ Chrysostomus: (ὁ θεός) καὶ πρὸ τούτων οἶδε τίς μὲν ὁ πονηρὸς, τίς δὲ ὁ μὴ τοιοῦτος.

paares, die Israeliten und die Idumäer. Paulus wendet V. 12 bis 13 beide Stellen, nach der Fassung der Siebzig, auf die Brüder selbst an, weil in dem Verhältnis der Völker das Verhältnis der Ahnherren sich auswirkt. Dem Stammvater des Volkes Gottes gegenüber nimmt der Ältere die Stellung eines Dieners ein, und Gott hat Jakob eine solche Fülle von Liebe zugewendet, daß sein Verhalten gegen Esau als Haß erscheint.

Das Ergebnis ist: Gott hat von jeher nicht alle Abkömmlinge Abrahams, sondern nur eine Auslese aus denselben als Kinder Abrahams betrachtet und behandelt.

b) Gott ist nicht ungerecht, wenn er eine Wahl unter den Abrahamiten trifft 9, 14—24.

„(14) Was werden wir nun sagen? Liegt etwa Ungerechtigkeit in dem Verfahren Gottes? Das sei fern! (15) Denn er sagt zu Moses: ‚Ich werde begnadigen, wen immer ich begnadigen will, und ich werde mich erbarmen, wessen immer ich mich erbarmen will.‘ (16) Demnach also kommt es nicht auf den Wollenden und nicht auf den Laufenden an, sondern auf den begnadigenden Gott. (17) Denn zu Pharao sagt die Schrift: ‚Gerade dazu habe ich dich gereizt, daß ich meine Macht an dir zeigte und mein Name verkündigt würde auf der ganzen Erde.‘ (18) Demnach also begnadigt er, wen er will, und verhärtet er, wen er will.“

Schließt etwa das vorhin, V. 6—13, geschilderte Verfahren Gottes eine Ungerechtigkeit in sich? Insofern nämlich, als es ja doch den einen ohne sein Verdienst bevorzugt und den andern ohne seine Schuld zurücksetzt? Die abweisende Antwort wird durch eine Schriftstelle gestützt, an welcher Gott Moses gegenüber das unbedingte und unbeschränkte Verfügungsrecht über seine Gnade für sich in Anspruch nimmt, Ex. 33, 19, V. 15 zitiert nach den Siebzig. „Gnade erweisen“ und „Erbarmen üben“ sind hier Synonyma. Die Frage ist damit er-

ledigt. Das, was Gott selbst für sein Recht erklärt, kann keine Ungerechtigkeit enthalten. Es folgt aber aus dieser Erklärung, daß es nicht auf den guten Willen und nicht auf entsprechende Anstrengungen vonseiten des Menschen ankommt, sondern auf den Ratschluß Gottes V. 16. τρέχειν, von dem Wettlauf in der Rennbahn hergenommen, ist soviel als mit Anstrengung einem Ziele zustreben (vgl. 1 Kor. 9, 24 u. a.). Das Ziel oder das einzuschiebende Subjekt des Satzes kann nach V. 15 ἐλεεῖσθαι oder οἰκτείρεσθαι sein: das Begnadigtwerden hängt nicht von menschlichen Wünschen und nicht von menschlichen Mühen ab, sondern nur von dem Wohlgefallen Gottes. Die Gnade ist ein unverdientes und unverdienbares Geschenk. Gott ist keines Menschen Schuldner¹. Um seinen Gedanken noch etwas schärfer fassen zu können, verweist Paulus auf eine zweite Schriftstelle. Immer wieder von neuem widersetzte sich Pharaos dem Befehle Gottes, die Israeliten aus Ägypten ausziehen zu lassen, obwohl bereits verschiedene „Plagen“ über das Land hereingebrochen waren. Gott kündigt eine neue Plage an und erklärt dabei, daß er den Ungehorsam Pharaos zugelassen habe, um Gelegenheit zu gewinnen, in gewaltigen Großtaten seine Allmacht zu entfalten und seinen Namen zu verherrlichen. Der Eingang der Erklärung lautet Ex. 9, 16 im Hebräischen: „Deshalb habe ich dich am Leben erhalten“ (העמדתיך), wofür die Siebziger sagen: ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, wohingegen Paulus V. 17 schreibt: εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε. Dieses ἐξήγειρά σε zu übersetzen „ich habe dich auftreten lassen“, geht nicht an. Denn Paulus fährt V. 18 fort: „Demnach also begnadigt er, wen er will, und verhärtet er, wen er will“, das erstere nach

¹ Das ἐλεώντος der meisten Handschriften ist wohl nur ein alter Schreibfehler statt ἐλεούντος. — Aus Röm. Kap. 9, insbesondere aus V. 14—23, erwies Augustinus, der „doctor gratiae“, mit aller Klarheit die volle Gratuität der Gnade. Siebenmal hat er diese Versreihe fortlaufend erklärt. Einen gewissenhaften Bericht erstattet V. Weber, Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der Verse 14—23, des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschließlich (Würzburg 1889) 105 ff.

dem Zitate V. 15, das letztere nach dem Zitate V. 17. Folglich muß ἐξεργείειν im wesentlichen dasselbe sein wie σκληρύνειν, „verhärten“, also etwa zur Widersetzlichkeit aufreizen, im Ungehorsam bestärken, oder vielmehr, da von Gott die Rede ist, der Widersetzlichkeit überlassen, an den starren Sinn dahingeben. σκληρύνειν ist, von Gott gebraucht, der kontradiktorische Gegensatz von ἐλεεῖν, nicht „hart machen“, sondern „hart werden lassen“, d. h. die Gnade, welche das Hartwerden verhütet haben würde, vorenthalten¹. Paulus hat sich nicht an den Wortlaut seiner Vorlage gebunden, sondern das Zitat den Tendenzen seiner Beweisführung angepaßt; das Recht dazu gab der Zusammenhang des Berichtes über Pharaos Verhalten.

„(19) Du wirst mir nun sagen: Was tadelt er dann noch, denn wer widersteht seinem Beschlusse? (20) O Mensch, wer vielmehr bist du, daß du rechten willst mit Gott? Wird etwa das Gebilde zu dem Bildner sagen: Warum hast du mich so gemacht? (21) Oder hat nicht der Töpfer Gewalt über den Ton, aus derselben Masse Gefäße zur Ehre und Gefäße zur Unehre zu machen? (22) Wenn aber Gott, da er gewillt war, seinen Zorn zu zeigen und seine Macht kundzutun, Zornesgefäße, hergerichtet zum Verderben, mit vieler Langmut ertragen hat, (23) um den Reichtum seiner Herrlichkeit kundzutun gegen Gnadengefäße, welche er zur Herrlichkeit vorausbereitet, (24) welche er auch berufen hat, uns nämlich, nicht bloß aus den Juden, sondern auch aus den Heiden (was läßt sich vonseiten des Menschen dagegen einwenden)?“

Der Klang des Wortes σκληρύνειν weckt einen Einwurf, der sich nicht sowohl gegen den Apostel als vielmehr gegen Gott

¹ Aug., Ep. 194, 3, 14: „Nec obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam.“ Thom. Aqu. (z. d. St.): „(Deus) non dicitur indurare quasi immittendo malitiam, sed non apponendo gratiam.“

richtet. Wenn Gott selbst verhärtet, wie kann er das Verhärtetsein, den Ungehorsam oder Unglauben, noch tadeln oder strafen? Denn dem göttlichen Verhärtungsbeschlusse eignet ja doch unwiderstehliche Macht V. 19. Diese Frage wird nicht beantwortet, sondern niedergeschlagen, und zwar mit Keulenschlägen. Eine solche Sprache gegen Gott empört den Apostel. Mit unterdrücktem Zorne entgegnet er V. 20: ὦ ἄνθρωπε = o du, der du doch nur ein Mensch bist, μενοῦνγε¹ = statt der deinigen ist vielmehr eine ganz andere Frage hier am Platze, die Frage: wie kannst du dich erdreisten, Gott zur Rechenschaft ziehen zu wollen? Den Plänen und Maßnahmen Gottes gegenüber steht dem Menschen nichts anderes zu als stumme Anbetung. Oder ist nicht nach alttestamentlichem Vorgang das Geschöpf in der Hand des Schöpfers zu vergleichen mit dem Tongebilde in der Hand des Töpfers? Die Worte: „Wird etwa das Gebilde zu dem Bildner sagen: Warum hast du mich so gemacht?“ sind ein freies Zitat aus Is. 29, 6 nach den Siebzig. Das „so“, οὕτως, geht natürlich nicht auf die Art der Tätigkeit des Bildners, sondern auf die Beschaffenheit des Gebildes: „so wie ich bin“. Die Beschaffenheit aber ist bedingt durch die Zweckbestimmung der einzelnen Gefäße oder Geräte, und diese untersteht nur der Entscheidung des Töpfers V. 21. Aus demselben Stoffe fertigt er nach freiem Ermessen Gefäße εἰς τιμὴν, zu einem Gebrauche bestimmt, der ihnen selbst gleichsam Ehre einträgt, und Gefäße εἰς ἀτιμίαν, zu einem Gebrauche bestimmt, der ihnen selbst gleichsam zur Unehre gereicht (vgl. 2 Tim. 2, 20 f.). Weish. 15, 7 wird unterschieden zwischen Töpfergeschirren, welche zu reinen Verrichtungen dienen, und solchen mit entgegengesetzter Bestimmung: τὰ τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη, τὰ τε ἐναντία.

V. 22 kehrt der Apostel vom Bilde zur Sache zurück, vom Töpfer zum Schöpfer. Mit dem Gesagten, erklärt er, ist das

¹ μενοῦνγε fehlt in mehreren Handschriften, auch in der Vulgata.

Verhalten Gottes gegen die Juden vollauf gerechtfertigt¹. Ähnlich wie der Töpfer aus demselben Tone Gefäße zur Ehre und Gefäße zur Unehre herstellt, kann Gott aus dem Nichts Menschen erschaffen zur Offenbarung seiner Güte und Menschen erschaffen zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit: σκεύη ὀργῆς V. 22, „Zornesgefäße“, und σκεύη ἐλέους V. 23, „Gnadengefäße“. Die Ausdrücke erläutert der Apostel selbst, indem er beifügt, Gott wolle an den einen seinen „Zorn“ und seine „Macht“, an den andern den „Reichtum seiner Herrlichkeit“ oder die über den Zorn und die Macht gleichsam noch weit hinausgehende Fülle seiner Herrlichkeit kundmachen. Unter dem Zorn ist wieder die strafende Gerechtigkeit Gottes verstanden, wie sie, wenn nicht schon im Diesseits, so jedenfalls im Jenseits zur Geltung kommt, unter der Herrlichkeit jene Herrlichkeit, welche hienieden in der Gnade (vgl. 3, 23), dort oben in der Glorie von Gott auf die Seinen ausstrahlt. Die Zornesgefäße sind also „zum Verderben hergerichtet“, die Gnadengefäße „zur Herrlichkeit vorausbereitet“. καρπητισμένα ist zunächst nicht „fertig“ oder „reif“, sondern „hergerichtet“ oder „bereitgestellt“, und hier wird diese Übersetzung um so mehr gefordert, als ja das Parallelwort lautet „vorausbereitet“². Es ist die Rede von der Reprobation zum ewigen Verderben und der Prädestination zum ewigen Heile. Die Reprobierten werden vorangestellt wegen der Bezugnahme auf die verworfenen Juden. Daß die Ratschlüsse Gottes der Freiheit des Menschen nicht zu nahe treten, daß die Reprobation durch die Vorhererkenntnis der Mißverdienste bedingt wird, daß die eigene Schuld den Einzelnen zu einem Zornesgefäße macht, ist anderweitigen Äußerungen des Apostels zu entnehmen. Er hatte aber auch

¹ Das ist es, was V. 22—24 bewiesen werden soll, nicht, wie manche Kommentatoren wollen, daß Gott nur in beschränktem Maße von seinen Rechten Gebrauch gemacht habe.

² Statt „apta in interitum“ hat es in der Vulgata ursprünglich heißen „aptata in interitum“, wenngleich auch die Schreibweise „apta“ hohen Alters ist.

oben bereits festgestellt, daß Gott einem jeden vergelten werde nach seinen Werken (2, 6). Hier schweben ihm, wie gesagt, die verstoßenen Juden und die an ihrer Statt erwählten Heiden vor Augen. Nachdem Gott die Zornesgefäße mit großer Geduld ertragen, hat er sich den Gnadengefäßen zugewendet V. 23¹. „Durch den Fall der Juden ist“, wie später bestimmter erklärt wird, „den Heiden das Heil zuteil geworden“ (11, 11). V. 24 werden dann die Gnadengefäße ausdrücklich den Angehörigen der aus Juden und Heiden bestehenden Christengemeinde gleichgesetzt. Sie sind es, die Gott von Ewigkeit her zur Herrlichkeit vorausbereitet und dementsprechend „auch berufen hat“, nämlich zum Glauben (vgl. 8, 30). οὗς, statt ἧς, ist seinem Genus nach von dem folgenden ἡμᾶς attrahiert. Die drei Verse 22—24 bilden zusammen nur einen hypothetischen Vordersatz. Der Nachsatz ist ausgeblieben. Er würde den Gedanken enthalten haben: was läßt sich gegen dieses Verfahren Gottes einwenden?

c) Die Verstoßung der Juden und die Berufung der Heiden hat Gott auch schon durch die Propheten vorhergesagt 9, 25 bis 29.

„(25) Wie er auch bei Hoseas sagt: ‚Ich werde das Nicht-mein-Volk Mein Volk und die Nicht-Geliebte Geliebte nennen.‘ (26) ‚Und es wird geschehen, an dem Orte, wo zu ihnen gesagt wurde: Nicht-mein-Volk seid ihr, dort werden sie Söhne des lebendigen Gottes genannt werden.‘ (27) Isaias aber ruft über Israel: ‚Mag die Zahl der Söhne Israels wie der Sand des Meeres sein, der Rest nur wird gerettet werden. (28) Denn erfüllend und beschleunigend wird der Herr einen Urteilsspruch ausführen auf der Erde.‘ (29) Und wie Isaias vorhergesagt hat:

¹ Die Lesart καὶ ἴνα V. 23 beruht auf späterer Änderung. ἴνα, ohne καὶ, wie auch cod. B hat, las schon Origenes. Die Vulgata hatte gleichfalls von jeher „ut“, nicht „et ut“. Weiteres über die Überlieferung bei Zahn z. d. St.

„Hätte nicht der Herr der Heerscharen uns einen Samen gelassen, wie Sodoma wären wir geworden und Gomorrha wären wir gleich geworden.“

Mit der Verstoßung der Juden und der Berufung der Heiden ist also nur ein schon längst bekannt gegebener Ratschluß Gottes zur Ausführung gekommen. Die Berufung der Heiden bezeugte Hoseas 2, 24 und 2, 1. Freilich sprach Hoseas nicht von Heiden, sondern von Juden, aber von Juden, die wegen Abfalls zum Götzendienste von Gott verworfen worden waren, später jedoch, wenn sie sich bekehrt hätten, wieder in Gnaden aufgenommen werden sollten. „Nicht-mein-Volk“ und „Nicht-Geliebte“ sind die symbolischen Namen, die der Prophet seinen Kindern geben muß, um dem Volke das Verwerfungsurteil gleichsam vor Augen zu halten, die Gott jedoch später umtauschen will in die Namen „Mein Volk“ und „Geliebte“. Paulus hat, ganz ähnlich wie Petrus (1 Petri 2, 10), in der Begnadigung der zu Heiden gewordenen Juden eine vorbildliche Parallele zu der Berufung der Heiden erblickt. Die Verstoßung der Juden bezeugte Isaias 10, 22f. und 1, 9; beide Stellen werden nach den Siebzig angeführt. Freilich sprach Isaias nicht von den Juden zur Zeit des Messias, sondern von den Juden seiner Tage. Aber die über die letzteren ergangenen Strafgerichte Gottes waren in ihren verheerenden Wirkungen durchaus vergleichbar mit der Säuberung Israels durch die Wurfchaufel des Messias, weil nur ein „Rest“ des Volkes, ein „Samenkorn“ für die Zukunft, übriggeblieben war. Eine „Vorhersagung“ war auch der zweite Ausspruch des Propheten nur insofern, als zwischen den Ereignissen seiner Tage und den Ereignissen der messianischen Zeit ein typischer Zusammenhang bestand.

2. Die Juden haben ihren Ausschluß selbst verschuldet 9, 30 bis 10, 21.

a) Die Juden haben nicht glauben wollen 9, 30 bis 10, 4.

„(30) Was werden wir nun sagen? Daß die Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit strebten, Gerechtigkeit erlangten, aber die Gerechtigkeit aus dem Glauben, (31) Israel hingegen, welches dem Gerechtigkeitsgesetze nachstrebte, das Gesetz nicht erreichte. (32) Weshalb? Weil (es nach Gerechtigkeit strebte) nicht aus dem Glauben, sondern, wie es meinte, aus Werken. Sie stießen an an dem Steine des Anstoßes, (33) wie geschrieben steht: ‚Siehe, ich lege in Sion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Strauchelns, und wer auf ihn vertraut, wird nicht zuschanden werden.‘“

Die herkömmliche Kapitelabteilung bedarf auch an dieser Stelle der Korrektur. Nicht erst 10, 1, sondern schon 9, 30 hebt ein neuer Abschnitt an¹. Der Apostel wendet sich dem Nachweise zu, daß die Juden durch eigene Schuld Gottes Rächerhand herausgefordert haben: sie vertrauten auf Werke und verharrten in Unglauben. Die Formel „Was werden wir nun sagen?“, an welche sich sonst eine zweite Frage anzureihen pflegt (so zuletzt 9, 14), leitet hier eine positive Antwort ein, das Ergebnis der vorausgegangenen Erörterung: das ist zu sagen, daß die Heiden zum Glauben berufen wurden und durch den Glauben zur Gerechtigkeit gelangten, wiewohl sie sich gar nicht um Gerechtigkeit bemüht hatten, wohingegen Israel vergeblich dem Gerechtigkeitsgesetze nacheiferte, erfolglos sich um Gerechtigkeit bemühte. νόμος δικαιοσύνης kann nur das mosaische Gesetz sein, ein „Gerechtigkeitsgesetz“, insofern es Gerechtigkeit fordert (vgl. 10, 5); εἰς νόμον οὐ φθάνειν ist dann soviel als die Erfüllung des Gesetzes oder die Gerechtigkeit nicht erreichen. Und worin gründet Israels Mißerfolg? Darin, daß es einer falschen Fährte folgte. Wenn die Heiden zur Gerechtigkeit gelangten, so war es die Ge-

¹ Der V. 10, 1 hat offenbar deshalb das 10. Kapitel eröffnen sollen, weil er nahe anklingt an die Eingangsverse des 9. Kapitels.

rechtigkeit „aus dem Glauben“, die Gerechtigkeit, die „demjenigen, welcher nicht arbeitet, aber glaubt“ (4, 5), von Gott geschenkt wird. Israel hingegen war in dem Wahne befangen, man könne und müsse sich selbst durch eigene Anstrengung Gerechtigkeit erwerben, wenngleich doch auch das Gerechtigkeitsgesetz ausdrücklich den Glauben als die Quelle der Gerechtigkeit bezeichnete (3, 31 ff.). Den Satz ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων V. 32 könnte man im Anschluß an V. 31 dahin erklären wollen: weil Israel in seinem Streben nach Gerechtigkeit nicht vom Glauben, sondern seiner falschen Meinung nach von Werken ausging. In Wirklichkeit jedoch oder der Absicht des Apostels gemäß dürfte zu erklären sein: weil Israel nach einer Gerechtigkeit strebte, welche nicht auf Glauben, sondern seiner falschen Meinung nach auf Werken beruhen sollte. So ist Israel gestolpert über den „Stein des Anstoßes“, d. h. es hat sich ungläubig vom Messias abgewandt. V. 33 werden zwei Isaiasstellen, 28, 16 und 8, 14, miteinander verbunden und vermischt, um in möglichst wenig Worten den Gedanken herauszustellen, daß der mit einem Stein oder einem Felsen verglichene Messias vielen zum Falle und nur denjenigen, die glauben, zur Auferstehung gereichen werde. Einläßlicher werden die Isaiasstellen in demselben Sinne 1 Petri 2, 6 ff. verwertet.

„(1) Brüder, der Wunsch meines Herzens und das Gebet zu Gott ist für sie zum Heile. (2) Denn ich bezeuge ihnen, daß sie Eifer für Gott haben, aber nicht mit Einsicht. (3) Denn indem sie die Gottesgerechtigkeit verkannten und die eigene (Gerechtigkeit) herzustellen suchten, haben sie sich der Gottesgerechtigkeit nicht unterworfen. (Das aber war fürwahr nicht einsichtig gehandelt.) (4) Denn Endziel des Gesetzes ist Christus, zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt.“

Noch einmal bricht sich die Teilnahme des Apostels am Unglück seiner Volksgenossen Bahn (vgl. 9, 1 ff.). Hat doch sein Herz sozusagen nur einen einzigen Wunsch (ἡ εὐδοκία V. 1)

und all sein Gebet sozusagen nur ein einziges Ziel (ἡ δέησις), die Rettung seiner Brüder dem Fleische nach. εὐδοκία kann hier nur „Wunsch“ sein oder, wie Chrysostomus das Wort umschreibt, „heftiges Verlangen“ (σφοδρὰ ἐπιθυμία). Das unterscheidende und einschränkende μέν in ἡ μὲν εὐδοκία deutet wie von fern auf die dem Wunsche und Gebete sich entgegenstellenden Hindernisse hin. Eifer für die Ehre Gottes darf den Unglücklichen nicht abgesprochen werden; zu beklagen aber ist ihr Mangel an Einsicht V. 2. Ohne Verständnis für die wahre Gerechtigkeit sind sie einem Truggebilde nachgejagt und nicht davor zurückgeschreckt, Gott den Gehorsam zu verweigern V. 3. ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη ist, wie oben (zu 1, 17) gezeigt worden, die Gerechtigkeit, die Gott dem Menschen auf Grund des Glaubens verleiht; sie deckt sich mit der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως 9, 30. ἡ ἰδία (δικαιοσύνη) ist die Gerechtigkeit, die die Juden sich selbst durch eigene Mühe-waltung erringen zu können vermeinten; sie deckt sich mit der δικαιοσύνη ὡς ἐξ ἔργων 9, 32. In dem Bestreben, diese vermeintliche Gerechtigkeit sich zu eigen zu machen, haben die Juden der Gottesgerechtigkeit, welche vor allem Glauben fordert, sich nicht unterworfen, also der Forderung, zu glauben, nicht entsprochen. Das aber war eine große Torheit. Denn das ganze Gesetz oder die vorchristliche Heilsanstalt hatte die Aufgabe, den Glauben an Christus zu wecken und zu nähren und durch diesen Glauben zu wahrer Gerechtigkeit zu führen V. 4. τέλος ist nicht bloß Ende, sondern Ziel und Ende oder Endziel. Anderswo kleidet Paulus den Gedanken des V. 4 in die Worte: „das Gesetz ist unser Zuchtmeister (παιδαγωγός) geworden auf Christus hin, damit wir aus dem Glauben gerechtfertigt würden“ (Gal. 3, 24). Die Verse 10, 1—4 gehen also inhaltlich über die Verse 9, 30—33 nicht wesentlich hinaus.

b) Ohne Glauben keine Gerechtigkeit 10, 5—13.

„(5) Moses schreibt nämlich von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze: „Der Mensch, der sie (die Satzungen und

Gebote) beobachtet, wird leben durch sie.' (6) Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber spricht also: Sag nicht in deinem Herzen: wer wird hinaufsteigen in den Himmel, um nämlich Christus herabzuholen? (7) oder wird hinabsteigen in die Unterwelt, um nämlich Christus von den Toten heraufzuholen? (8) Was sagt sie vielmehr? Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, das Wort des Glaubens nämlich, welches wir verkünden."

Noch einmal soll die unbedingte Notwendigkeit des Glaubens dargelegt werden, und zu dem Ende werden die vermeintliche und die wahre Gerechtigkeit nebst ihren beiderseitigen Forderungen einander gegenübergestellt. Die erstere legt den Finger auf ein Wort Gottes bei Moses Lev. 18, 5: wer meine Satzungen und Gebote (προστάγματα καὶ κρίματα) beobachtet, wird durch sie zum Leben gelangen. Paulus begnügt sich damit, Stücke des Satzes herauszugreifen, indem er den Zusammenhang als bekannt voraussetzt (ganz ähnlich auch Gal. 3, 12); der infolgedessen recht ungelenke Text hat dann in der Geschichte der Überlieferung mannigfache Verschlimmbesserungen erfahren. Die Eingangsworte γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου (oder τοῦ νόμου) ὅτι dürfen als gesichert gelten, während das Zitat selbst ursprünglich gelautet zu haben scheint (wie in cod. B): ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ (nicht ἐν αὐτοῖς), wobei αὐτὰ auf das von Paulus übergangene προστάγματα καὶ κρίματα und ἐν αὐτῇ auf τὴν δικαιοσύνην zu beziehen ist. Die Wendung „Moses schreibt von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze“ darf aber ja nicht dahin aufgefaßt werden, als ob es wirklich eine Gerechtigkeit aus dem Gesetze gebe, im Unterschiede von der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Die Gerechtigkeit aus dem Gesetze ist, wie schon angedeutet, nichts anderes als die „vermeintliche Gerechtigkeit aus Werken“, nämlich Gesetzeswerken (ὡς ἐξ ἔργων 9, 32), keine Wirklichkeit, sondern eine bloße Fiktion. Dringt also die Gerechtigkeit

aus dem Gesetze vor allem auf Werke, auf Beobachtung der Satzungen und Gebote, so huldigt die Gerechtigkeit aus dem Glauben vielmehr der Anschauung, daß die Werke, deren es bedurfte, bereits von Christus vollbracht worden sind, dadurch, daß er lebte und litt, starb und auferstand. Alles das sind Tatsachen der Vergangenheit, die als solche von den Sendboten Christi verkündet werden. Man hat sie nur gläubig anzunehmen, so ist der Weg des Heiles schon beschritten, und den Juden, die die Stimme der Propheten kennen, klingen sie ohnehin schon ganz vertraut. Diese Grundsätze nun entwickelt die redend eingeführte Gerechtigkeit aus dem Glauben wiederum — es ist eine unerhörte rhetorische Kühnheit — mit Worten des alttestamentlichen Gesetzgebers, mit den Worten, mit welchen Moses Deut. 30, 12—14 das Volk noch einmal zur Befolgung des Gesetzes ermahnte. Der alte Wortlaut muß sich freilich eine Umgestaltung gefallen lassen. Die neue Rede aber erhebt sich zu großartigem Schwunge. Moses sagte (nach den Siebzig): „Nicht im Himmel droben ist das Gesetz, so daß du sagen könntest: wer soll uns hinaufsteigen in den Himmel und es uns holen, daß wir es hören und es beobachten?“ Die Gerechtigkeit spricht: „Sag nicht in deinem Herzen: wer soll hinaufsteigen in den Himmel? um nämlich Christus herabzuholen“ (wozu sollte es dessen bedürfen, da ja Christus längst auf die Erde herabgekommen ist?). Moses fuhr fort: „Auch nicht jenseits des Meeres ist es, so daß du sagen könntest: wer soll uns über das Meer fahren und es uns holen und es uns vortragen, daß wir es beobachten?“ Statt dessen muß allerdings die Gerechtigkeit fortfahren: „(Sag auch nicht in deinem Herzen:) wer soll hinabsteigen in die Unterwelt? um nämlich Christus heraufzuholen“ (wozu sollte es dessen bedürfen, da ja Christus längst von den Toten auferstanden ist?). Moses schloß: „Ganz nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen und in deinen Händen, es zu beobachten.“ Und die Gerechtigkeit wiederholt: „Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, das Wort des

Glaubens nämlich, welches wir verkünden.“ In diesem letzten Satze¹ hat also Paulus das, was Moses von dem Worte des Gesetzes sagte, ziemlich unverändert auf das Wort der apostolischen Predigt übertragen. Dabei hat er speziell seine Volksgenossen im Auge. Auch den Juden, die noch nicht glauben, ist das Evangelium durch das Alte Testament gewissermaßen schon in das Herz und in den Mund gelegt, weil nach einem augustinischen, zugleich aber echt paulinischen Diktum „et in Vetere Testamento Novum latet et in Novo Vetus patet“².

„(9) Denn wenn du mit deinem Munde bekennst, daß Jesus Herr ist, und mit deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet werden. (10) Denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber bekennt man zum Heile. (11) Denn die Schrift sagt: „jeder, der auf ihn vertraut, wird nicht zuschanden werden.“ (12) Denn es ist kein Unterschied zwischen Jude und Hellene. Denn einer und derselbe ist der Herr aller, reich für alle, welche ihn anrufen. (13) „Denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden.““

In schlichteren Worten wird V. 9—11 der soeben ausgesprochene Gedanke erläutert, daß alle gerechtfertigt werden können, wofern sie nur der Predigt der Apostel gläubiges Gehör leihen. Wenn V. 9 neben dem Glauben mit dem Herzen und sogar noch vor demselben das Bekennen mit dem Munde gefordert wird, so ist dies natürlich nur dadurch veranlaßt, daß es in dem Zitate V. 8 hieß: „in deinem Munde und in deinem Herzen“. Unter dem Einfluß dieser Vorlage wird auch V. 10 noch zwischen Bekennen und Glauben unterschieden, aber doch

¹ In der Vulgata ist das ursprüngliche „sed quid dicit?“ V. 8 leider später fälschlich erweitert worden zu „sed quid dicit scriptura?“, wie denn auch in manchen griechischen Handschriften bald hinter bald vor λέγει ein ἡ γραφή eingeschoben wurde.

² Aug., Quaest. in Heptateuchum 2, 73.

schon das Glauben an die erste Stelle gerückt. In dem Zitate V. 11, dem bereits 9, 33 angezogenen Isaiasworte, ist vollends nur mehr vom Glauben bzw. Vertrauen die Rede. Statt ὁ πιστεύων 9, 33, welches dem Originaltexte genauer entsprach, wird V. 11 mit Absicht πᾶς ὁ πιστεύων zitiert, weil noch hervorgehoben werden soll, was freilich ohnehin voraussetzen war, daß der den Juden vorgezeichnete Heilsweg auch den Heiden offensteht. Wir hörten ja früher schon, daß der eine Gott, eben weil er Einer ist, für Juden und Heiden zugleich Sorge tragen muß (3, 29 f.). Auch hier wird dementsprechend unter dem einen Herrn, der da reich genug an Gnade ist für alle, die um Gnade bitten, V. 12, Gott der Vater zu verstehen sein, wenngleich bereits der Ambrosiaster und Chrysostomus an Christus gedacht wissen wollten. Der κύριος der V. 13 angeführten, auf die messianische Zeit zielenden Prophetenstelle, Joel 3, 5 (vgl. Apg. 2, 21), ist gleichfalls Gott, nicht der Messias.

c) Gott hat alles getan, um die Juden für den Glauben zu gewinnen 10, 14—21.

„(14) Wie soll man nun jemanden anrufen, an den man nicht glaubt? Wie aber soll man an jemanden glauben, von dem man nicht gehört hat? (15) Wie aber soll man hören ohne Prediger? Wie aber soll man predigen, wenn man nicht gesandt ist? Wie geschrieben steht: ‚wie lieblich sind die Füße derjenigen, welche Gutes verkünden!‘ (16) Aber nicht alle haben dem Evangelium gehorcht. Denn Isaias sagt: ‚Herr, wer hat unserer Kunde geglaubt?‘“

Welche Voraussetzungen waren zu erfüllen, wenn die Juden glauben bzw. anrufen sollten? Das Anrufen wird zum Ausgangspunkte genommen, weil V. 12—13 gerade vom Anrufen gesprochen wurde. Man kann nur jemanden anrufen, an den man glaubt, und man kann nur an jemanden glauben, von dem man gehört hat, οὗ ἤκουσαν V. 14. οὗ ist persönlich zu fassen und nicht mit „wo“ zu übersetzen. Der Glaube aber stammt,

wie V. 17 von neuem festgestellt wird, aus dem Hören und nicht etwa aus dem Lesen. Durch das lebendige, mündliche Wort trugen die Apostel, dem Auftrage des Meisters folgend, ihre Botschaft über den Erdkreis. In Schriften haben sie sich, soviel wir wissen, immer nur solchen Personen genahet, Einzelpersonen oder Körperschaften, welche vorher schon auf dem ordnungsmäßigen Wege, durch die Predigt, im Christentum unterwiesen worden waren. Die Schrift setzte das Wort voraus, sie folgte nach und kam hinzu, sie war bestimmt, das Wort zu erneuern und zu bekräftigen, zu erläutern und zu begründen. V. 15 bringt weitere Vorbedingungen. Man kann das Wort des Glaubens nur hören, wenn es gepredigt wird, und man kann nur predigen, wenn man gesandt ist. So frohlockte man, wie Isaias 52, 7 bezeugt, einst in Sion über „die Füße“, d. h. über die Daherkunft derjenigen, die gesandt waren, frohe Kunde zu bringen, Tage neuen Heiles anzumelden. Der Satz, daß nur der berechtigt ist, zu predigen, der gesandt ist, verdient auch Beachtung. Christus hat nur diejenigen gesandt, die von jeher den Namen „Gesandte“ führen. Ihre Nachfolger und Erben sind die Bischöfe, und die Kirche hat daher immer nur die Bischöfe als Zeugen und Gewährsmänner des Glaubens gelten lassen.

Wiewohl indessen allen diesen Voraussetzungen (V. 14—15) in vollem Umfange Genüge geschehen, haben doch gar manche die Heilsbotschaft abgelehnt. V. 16 ἀλλά ist soviel als trotz alledem, d. h. ungeachtet der Erfüllung aller Vorbedingungen. οὐ πάντες ist, da der Apostel unzweifelhaft die Juden im Auge hat, eine sog. Litotes, die wenigstens leise andeutet, daß billigerweise alle hätten glauben und gehorchen müssen. ὑπήκουσαν¹ entspricht durchaus dem V. 3 gerade von den Juden gebrauchten Ausdruck „sie haben sich der Gottesgerechtigkeit nicht unterworfen“. Auch diese schmerzlich überraschende Tatsache war

¹ Statt „obediunt“ hat es in der Vulgata ursprünglich richtig „obedierunt“ geheißen.

jedoch schon durch Prophetenmund vorhergesagt worden. Denn die Klage über den Unglauben des Volkes bei Isaias 53, 1 war zugleich eine Weissagung, weil sie den Unglauben gegenüber jenem „Knechte Gottes“ betraf, welcher in Jesus von Nazareth in die Erscheinung trat (vgl. Joh. 12, 37 f.). ἡ ἀκοὴ ἡμῶν ist nach Ausweis des Originaltextes „die Kunde, die wir gehört haben“, nicht „die Kunde, die wir gepredigt haben“; sachlich fällt aber das eine und das andere zusammen, insofern der Prophet das predigte, was er gehört hatte. Es bedarf also zum Glauben auch noch des guten Willens, und an diesem Willen haben es die Juden jetzt ebenso wie schon in früheren Tagen fehlen lassen.

„(17) Demnach stammt der Glaube aus dem Hören, das Hören aber wird vermittelt durch das Wort von Christus. (18) Aber ich frage: haben sie etwa nicht gehört? Vielmehr ‚in alle Welt drang hin ihr Schall, und bis an des Erdballs Grenzen ihre Worte‘. (19) Aber ich frage: hat etwa Israel nicht erkannt (daß diese Worte die Predigt vom Messias waren, weil sie eben an die ganze Welt ergingen und nicht bloß an Israel)? (Antwort: Israel mußte wissen, daß die messianische Heilsbotschaft auch den Heiden angeboten werden würde.) Zuerst sagt Moses: ‚ich werde euch eifersüchtig machen auf ein Nicht-Volk, über ein unverständiges Volk euch zum Zorne reizen.‘ (20) Isaias aber erkühnt sich und sagt: ‚ich ließ mich finden von denen, die mich nicht suchten; ich ward offenbar denen, die nicht nach mir frugen? (21) In Bezug auf Israel aber sagt er: ‚den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgestreckt nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volke.‘“

Sollte sich vielleicht doch noch ein Entschuldigungsgrund für den Unglauben der Juden ausfindig machen lassen? Als Folgerung aus dem Isaiasworte V. 16 wird V. 17 noch einmal

wiederholt, was schon V. 14—15 ausgesprochen worden: man kann nur glauben, wenn man hört, und man kann nur hören, wenn gepredigt wird. ῥῆμα Χριστοῦ ist das Wort über Christus oder die Predigt von Christus; das sonst in diesem Sinne dem Apostel nicht geläufige ῥῆμα war hier gleichsam dargeboten durch das Zitat V. 8. Aber läßt sich etwa doch noch annehmen, daß die Juden nicht gehört haben und deshalb nicht haben glauben können? Ausgeschlossen. Vielmehr haben sie hören müssen, weil die Sendboten Christi die ganze Welt durchzogen haben V. 18. Die Worte, die der Psalmist 19, 5 von den die Größe des Schöpfers verkündenden Werken der Schöpfung gebrauchte, wendet Paulus auf die die Heilsbotschaft verkündenden Apostel an, ähnlich wie er V. 6—8 die Worte des Gesetzgebers in den Dienst seines Gedankens stellte. Allerdings gestattet er sich damit, wie Chrysostomus bemerkt, eine „Hyperbel“. Aber läßt sich etwa annehmen, daß Israel die Predigt der Apostel nicht verstanden oder nicht als das, was sie war, als die Predigt vom Messias, erkannt hat? Diese Frage ist, wie freilich erst die Antwort oder genauer die Begründung der übersprungenen Antwort deutlich zu erkennen gibt, aus dem vorausgegangenen Satze geboren. Gerade daran, daß die Apostel die ganze Welt durchzogen, hat Israel Anstoß genommen; gerade deshalb, weil das Evangelium auch den Heiden gepredigt wurde, hat Israel um so lauterer Widerspruch erhoben¹. Hatte etwa Israel ein Recht dazu? Nein. Israel hat wissen müssen, daß die messianischen Heilsboten sich auch an die Heiden wenden würden, weil Gesetz und Propheten es immer wieder so vorausgesagt hatten. Bei Moses schon², Deut. 32, 21, hat Gott gedroht: „sie haben mich eifersüchtig gemacht auf einen Nicht-Gott, mich zum Zorne gereizt durch

¹ Apg. 13, 45 ff.; 18, 12 f.; 24, 5 f. 1 Thess. 2, 16.

² Verfehlt ist die Wortverbindung μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω πρῶτος; und die Übersetzung: „hat etwa Israel nicht zuerst (d. h. vor den Heidenvölkern) Kunde von dem Evangelium erhalten (worauf es jedenfalls Anspruch hatte)?“ So auch noch Zahn (z. d. St.).

ihre Götzen, und ich werde sie eifersüchtig machen auf ein Nicht-Volk, über ein unverständiges Volk sie zum Zorne reizen.“ Ein „Nicht-Volk“ ist ein Nicht-Gottes-Volk oder Heidenvolk; „unverständiges Volk“ ist ein Synonymum. Ein Heidenvolk also oder die Heidenwelt will Gott so bevorzugen, daß sein Volk in Eifersucht und Zorn gerät. Isaias aber 65, 1 hat die Kühnheit, im Namen Gottes zu erklären: „ich ward offenbaren, die nicht nach mir frugen; ich ließ mich finden von denen, die mich nicht suchten.“ Damit, will Paulus sagen, war unzweideutig die künftige Begnadigung der Heiden ausgesprochen. In Bezug auf Israel hingegen hat derselbe Isaias 65, 2, gleichfalls im Namen Gottes, gesagt: „den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgestreckt nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volke.“ Mit diesem letzten Zitate erreicht die Ausführung des Apostels einen wirkungsvollen Abschluß. Ungehorsam und Widerspruch hat stets dieses Volk gekennzeichnet. Israel kann nur an seine Brust schlagen und sprechen: „durch meine Schuld, durch meine Schuld, durch meine größte Schuld“¹.

3. Gott hat sein Volk doch nicht verstoßen 11, 1—36.

a) Ein auserlesener Rest des Volkes hat bereits Gnade gefunden 11, 1—6.

„(1) Ich sage nun: hat etwa Gott sein Volk verstoßen? Das sei fern! Denn auch ich bin ein Israelite, vom Samen Abrahams, vom Stamme Benjamin. (2) Nicht verstoßen hat Gott sein Volk, welches er vorhererkannt hatte. Oder wisset ihr nicht, bei Elias, was sagt die Schrift, wie er Gott gegenüber Klage führt wider Israel? (3) „Herr, deine Propheten haben sie getötet, deine Altäre

¹ Paulus hat es nicht zu verantworten, wenn E. Weber allen Ernstes behauptet, Röm. 9, 30 bis 10, 21 werde der Unglaube Israels nicht als Schuld gewertet, sondern als tragisches Verhängnis (E. Weber, Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11, ein Beitrag zur historisch-theologischen Würdigung der paulinischen Theodizee [Leipzig 1911] 43 ff.).

haben sie niedergerissen, und ich allein bin übrig-
geblieben, und mir trachten sie nach dem Leben.' (4) Aber
was sagt ihm der Ausspruch? 'Ich habe mir übrig-
gehalten siebentausend Mann, die da nicht ihr Knie
gebeugt haben vor Baal.' (5) So gibt es nun auch in
der Jetztzeit ein Überbleibsel nach Auswahl der Gnade.
(6) Wenn aber durch Gnade, so nicht mehr auf Grund
von Werken, weil sonst die Gnade nicht mehr Gnade
wäre."

Die Berufung der Heiden, von welcher Gesetz und Propheten
sprachen (10, 19—21), darf nicht so aufgefaßt werden, wie
wenn Gott sein Volk verstoßen habe, das Volk als solches
nämlich oder die Gesamtheit der Israeliten. Diese Meinung
wird schon durch die Tatsache widerlegt, daß Paulus nicht
verstoßen, sondern berufen worden ist, berufen zum Glauben
und überdies sogar zum Apostolate. Denn auch er ist is-
raelitischer Nationalität, ein Kind Abrahams und, wie be-
kräftigend beigelegt wird, ein Angehöriger des Stammes
Benjamin. In bestimmtester Form wiederholt der Apostel V. 2:
„nicht verstoßen hat Gott sein Volk, da er es ja vorher-
erkannt hatte“. Gott hat das ganze Verhalten Israels voraus-
gewußt, und wenn dieses Vorauswissen ihn nicht abhielt, Israel
zu seinem Volke zu erwählen, so kann das Eintreffen dessen,
was er vorauswußte, ihn nicht veranlassen, seine Hand von
Israel zurückzuziehen. Allerdings hat sich bei der Reinigung
der Tenne die große Masse der lebenden Generation als Spreu
erwiesen. Aber „bei Elias“, d. h. dort, wo über Elias be-
richtet wird, erzählt die Schrift von einem ganz ähnlich ge-
lagerten Falle. Auf der Flucht vor Jezabel, die ihren Gemahl,
König Achab, verleitet hatte, im nördlichen Zehnstämmereich
den Baalkult zur Staatsreligion zu erheben, schüttet Elias
dem Herrn sein volles Herz aus, indem er die Kinder Israels
des schmachvollen Abfalls vom wahren Gott, der Ermordung
seiner Propheten und der Zerstörung seiner Altäre beschuldigt

(1 Kön. 19, 10 14)¹. Und die herben Worte, von Paulus V. 3 nach dem Gedächtnisse zitiert, sind so allgemein gehalten, daß man glauben möchte, ganz Israel bzw. das ganze Volk des Zehnstämmereiches habe dem wahren Gott den Rücken gekehrt, mit alleiniger Ausnahme der Person des Propheten. Die Antwort des Herrn, V. 4 χρηματισμός genannt, sonst „Orakelspruch“, im Neuen Testament nur hier gebraucht, verhängt ein strenges Strafgericht über das Zehnstämmereich, bestimmt aber zugleich, daß ein immerhin nicht ganz unansehnlicher Bruchteil des Volkes, siebentaused Mann, von dem Verderben verschont bleiben soll, weil er seinem Gott die Treue bewahrt und nicht vor Baal das Knie gebeugt hat. Paulus führt nur den Schluß der Antwort an, und zwar wiederum in freierer Weise². καταλείπειν, „übriglassen“ oder „übrigbehalten“, ist nach dem Zusammenhange des Originaltextes soviel als am Leben erhalten, und das von Paulus in den Text eingeschobene ἐμαυτῷ will besagen, daß die Siebentaused zu dem Zweck am Leben erhalten werden sollen, damit in ihnen das Volk Gottes fortlebe. So ist nun auch in der Gegenwart nur ein Rest, aber eben doch ein Rest, der Flut des Verderbens entronnen, als Gewähr für den Fortbestand des Volkes V. 5. Den Umfang dieses Restes aber hat die göttliche Gnade abgesteckt, die, wie gesagt (9, 6—13), unter den

¹ Von Altären des Herrn im Zehnstämmereich ist sonst nichts bekannt. Vermutlich sind dieselben in wohlmeinender Absicht, wenngleich freilich im Widerspruch mit dem Gesetz (Lev. 17, 8 f.; Deut. 12, 13 f.), errichtet worden. Vgl. etwa Fr. X. Kugler, Von Moses bis Paulus: Forschungen zur Geschichte Israels (Münster i. W. 1922) 101 f.

² Unzweifelhaft hat Paulus τῇ Βαάλ geschrieben oder diktiert, wie denn die Siebzig bald ὁ Βαάλ, bald ἡ Βαάλ sagen, während im hebräischen Alten Testament בַּאֵל stets männlich gebraucht wird. Über dieses seltsame ἡ Βαάλ handelte A. Dillmann in den Monatsberichten der Berliner Akad. der Wiss. für 1881, 601—620, indem er mit großem Erfolge die Hypothese vertrat, daß die Juden zur Zeit des Apostels den Namen „Baal“ nicht mehr in den Mund nehmen wollten, und die hellenistischen Juden statt „Baal“ αἰσχύνῃ, „Schandding“, lasen, eine Lesung, auf welche durch weiblichen Artikel, wie durch ein sog. Qeri, aufmerksam gemacht ward.

Kindern Abrahams eine Auswahl trifft. Wenn aber, wird V. 6 noch hinzugefügt, die Gnade entscheidend war, so nicht die persönlichen Leistungen, weil ja freies Geschenk und eigenes Verdienst sich wechselseitig ausschließen (4, 4 f.)¹.

b) Aus der Verstockung der großen Masse des Volkes sollte den Heiden das Heil erwachsen, und die Begnadigung der Heiden hinwieder soll die Juden zur Eifersucht reizen 11, 7—12.

„(7) Wie nun? Was Israel erstrebt, das hat es nicht erreicht. Die Auswahl aber hat es erreicht. Die übrigen aber sind verstockt worden. (8) Wie geschrieben steht: ‚Gott gab ihnen einen Geist der Schlaftrunkenheit, Augen, welche nicht sahen, und Ohren, welche nicht hörten, bis auf den heutigen Tag.‘ (9) Und David sagt: ‚Ihr Tisch soll ihnen zum Strick und zur Schlinge und zur Falle und zur Vergeltung werden, (10) verfinstert werden sollen ihre Augen, so daß sie nicht sehen, und ihren Rücken krümmen immerdar!‘ (11) Ich frage nun: haben sie etwa angestoßen, um zu fallen? Das sei fern! Vielmehr ist durch ihren Fall den Heiden das Heil zuteil geworden, um sie eifersüchtig zu machen. (12) Wenn aber ihr Fall der Reichtum der Welt und ihr Verlust der Reichtum der Heiden geworden, um wieviel mehr (wird) ihr Gewinn (der Reichtum der Welt werden)!“

Was Israel erstrebt hat und noch immer erstrebt V. 7², ist, wie früher bemerkt (9, 31), die Gerechtigkeit. Aber nur „die Auswahl“, d. h. der durch die Gnade auserwählte Rest des Volkes, hat das Ziel erreicht, indem er durch den Glauben

¹ Die auffallenderweise schon in cod. B am Schlusse des V. 6 noch folgenden Worte εἰ δὲ ἔξ ἔργων, οὐκ ἐστὶν (B om.) χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκ ἐστὶν ἔργον (B χάρις) sind ein späterer Zusatz (in entstellter Form).

² Ungenau die Vulgata, und zwar von jeher, „quaerebat“, wie denn auch in alten griechischen Handschriften ἐπιζητεῖ ersetzt ist durch ἐπεζητεῖ, offenbar mit Rücksicht auf den Aorist des Hauptsatzes.

die Gerechtigkeit erlangte (vgl. 9, 30). Die „übrigen“, d. h. also die große Masse, sind „verstockt worden“ oder nach der Vulgata „excaecati sunt“, sind „verblendet worden“. Auch Robinson will πωροῦν „verblenden“ übersetzen, während Zahn die Übersetzung „verhärten“ empfiehlt¹. Jedenfalls ist das Wort ein Synonymum von σκληρύνειν, „verhärten“ (9, 18), und bedeutet, von Gott gebraucht: jemanden unempfänglich werden lassen oder seine bösen Wege gehen lassen. Diese Strafe war wiederum schon durch die Propheten angekündigt worden. In dem Zitate V. 8 werden zwei inhaltlich verwandte Stellen, Is. 29, 10 und Deut. 29, 3, miteinander verschmolzen: Gott ließ sie in einen Geisteszustand der Schlaftrunkenheit oder Besinnungslosigkeit² verfallen, einen Zustand, in welchem man bei offenen Augen nicht sieht und bei offenen Ohren nicht hört. Das zweite Zitat V. 9—10 ist aus Ps. 69, 23—24, einem sog. Fluchpsalm, welcher im Neuen Testamente zu wiederholten Malen als messianische Weissagung verwertet wird (auch Röm. 15, 3). Während sie sorglos schmausen, betet der Sänger, soll unversehens das Verderben sie ereilen, und fort und fort soll Gottes Zorn auf ihrem Rücken lasten. Das letztere Wort hat schon Chrysostomus in dem Schicksal der Juden seit der Zerstörung Jerusalems verwirklicht finden wollen.

Das schmerzliche Ergebnis der Gegenwart ist indessen, ähnlich wie dasjenige der Tage des Elias, keineswegs das Ziel und Ende der Geschichte Israels. „Ich frage nun: haben sie etwa angestoßen, um zu fallen? Das sei fern!“ V. 11. Allerdings hat das heutige Israel in seiner großen Masse an dem Messias Anstoß genommen (9, 32) und ist dadurch zu Fall

¹ J. A. Robinson, Πώρωσις and πήρωσις: The Journal of Theol. Studies 3 (1902) 81—83. Zahn z. d. St. in einem besondern Exkurse.

² καρδνυξίς ist Wiedergabe von καρδνυξίς = schwerer Schlaf, „sopor“, wie Hieronymus Is. 29, 10 übersetzte, während die Itala übersetzt hatte „compunctio“. Röm. 11, 8 hat Hieronymus „compunctio“ beibehalten. Vgl. etwa den Thesaurus Linguae Lat., s. v. compunctio.

gekommen. Dieser Fall aber ist kein endgültiger, kein Untergang des Volkes, weil ein späteres Israel, gleichfalls in seiner großen Masse, sich wieder erheben wird. Die unmittelbare Folge des Falles war das Heil der Heiden, und das Heil der Heiden wird die Juden zur Nacheiferung anspornen. „Durch ihren Fall ist den Heiden das Heil zuteil geworden (als Verbum ist ein ῥέρονεν zu ergänzen)“, nicht so, wie wenn die Heiden nicht zum Heil gelangt sein würden, wenn die Juden nicht gefallen wären, da ja die Heilsverheißungen von Haus aus auch auf die Heiden lauteten (4, 9 ff.); aber so, daß die Heiden wegen des Unglaubens der Juden um so eher das Wort des Glaubens (10, 8) hörten. „Euch“, erklärten Paulus und Barnabas den Juden zu Antiochien, „mußte das Wort Gottes zuerst vorgetragen werden; weil ihr es jedoch zurückweist und euch selbst des ewigen Lebens nicht für wert erachtet, siehe, so wenden wir uns an die Heiden“ (Apg. 13, 46). Auf diese Weise sind die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten geworden. Dadurch nun, daß sie die Letzten wurden, sollen die Juden, wie Paulus im Anschluß an das 10, 19 zitierte Moseswort sich ausdrückt, zur Eifersucht auf die Heiden und damit zur Nacheiferung der Heiden angereizt werden. Und die Verwirklichung dieses Planes der Vorsehung schon vorwegnehmend, ruft der Apostel V. 12 in jubelndem Tone: wenn aber schon der Fall der Juden zum Heil der Heiden diene, um wieviel mehr wird erst ihre Wiedererhebung, d. h. also der Eintritt der großen Masse des Volkes in das Reich des Messias, Segen verbreiten über das ganze Erdenrund¹. Der „Reichtum der Welt“ und der „Reichtum der Heiden“ ist nach V. 11 das Heil der Heidenwelt. ἥττημα, dem klassischen ἥττα gleichbedeutend und ursprünglich „Niederlage“, ist hier soviel als Verlust, nämlich das Dahinschwinden bis auf einen Rest (V. 5),

¹ Wozu Thomas bemerkt: „Bonum est potentius ad utilitatem inferendam quam malum; sed malum Iudaeorum magnam utilitatem gentibus contulit, ergo multo maiorem confert (conferet?) mundo eorum bonum.“

und im Gegensatz dazu ist πλήρωμα soviel als Gewinn, nämlich das Wiedererstarken bis zur Vollzahl.

c) Schließlich wird ganz Israel gerettet werden 11, 13—36.

„(13) Euch aber, den Heiden, sage ich: insofern ich nun zwar Heidenapostel bin, verherrliche ich mein Amt, (14) (aber zugleich in der Absicht) ob ich vielleicht mein Fleisch eifersüchtig mache und einige aus ihnen rette. (15) Denn wenn ihre Verwerfung die Versöhnung der Welt geworden, was wird ihre Aufnahme anderes sein als Leben aus den Toten? (16) Wenn aber der Erstling heilig ist, so auch die Masse, und wenn die Wurzel heilig ist, so auch die Zweige.“

An die heidenchristlichen Mitglieder der römischen Gemeinde im besondern sich wendend¹, erklärt Paulus von neuem, daß auch ihm, dem Heidenapostel, die Wiedergewinnung der Juden gar sehr am Herzen liege. ἐφ' ὅσον V. 13 ist nicht „solange als“ (ἐφ' ὅσον χρόνον), sondern „insoweit als“ oder „deshalb weil“². Das μέν anerkennt den Beruf zum Heidenapostolate, während das im Sinne behaltene, der Sache nach in V. 14 ausgesprochene δέ das Recht einer Wirksamkeit im Kreise oder zum Besten der Juden behauptet. Im Unterschied von den andern Aposteln, wie das ἐγώ besagen will, speziell an die Heiden gesandt, ist Paulus bestrebt, durch eifrige und erfolgreiche Tätigkeit im Dienste der Heiden sein Amt zu „verherrlichen“ oder zu Ehren zu bringen, aber zugleich in der Absicht und mit der Hoffnung, durch seine Mission unter den Heiden ein Scherflein beizutragen zur Bekehrung seines „Fleisches“, d. i. seiner „Verwandten dem Fleische nach“ (9, 3). Denn, wie schon V. 12 gesagt, wenn ihre „Verwerfung“, ihre Ausschließung aus dem messianischen Reiche oder der christlichen Kirche, die Versöhnung der Welt geworden ist“, zur Versöhnung der Heiden

¹ Vgl. oben S. 6.

² Auch das „quamdiu“ der Vulgata kann wenigstens „insoweit als“ sein.

mit Gott geführt hat, so kann ihre Aufnahme nichts anderes sein als ζωὴ ἐκ νεκρῶν V. 15, d. h. ein Lebendigwerden der Toten, eine mehr oder weniger allgemeine Auferstehung aus dem Grabe der Sünde, ein machtvoller Aufschwung christlichen Glaubens und christlichen Lebens auf der ganzen Erde. Mit Unrecht sind die Worte häufig auf die leibliche Auferstehung am Ende der Tage bezogen worden¹. Es ist von einer sittlichen Erhebung die Rede, von Menschen, die „gewissermaßen aus Toten Lebendige werden“ (ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντες 6, 13) oder, „da sie tot waren durch ihre Sünden“ (νεκροὶ τοῖς παραπτώμασιν), von Gott lebendig gemacht werden (Eph. 2, 5). Eine Wiederaufnahme Israels in das messianische Reich aber steht mit Sicherheit zu erwarten, weil Israel ein heiliges Volk ist und bleibt. In und mit dem Erstling, der von dem Brotteig abgehoben wird, um dem Herrn dargebracht zu werden (Num. 15, 19 ff.), ist die ganze Masse des Teigs geweiht und geheiligt, und die Eigenart der Wurzel prägt sich auch noch in den Zweigen aus V. 16. Beide Bilder wollen einen und denselben Gedanken veranschaulichen: der Erstling und die Wurzel sind die Patriarchen (vgl. V. 28), die Masse und die Zweige sind die Israeliten der Folgezeit. Dank der Heiligkeit der Patriarchen sind auch alle Israeliten heilig, d. h. in besonderer Weise zur Heiligkeit berufen und bestimmt, ähnlich wie die Kinder christlicher Eltern gleichfalls „heilig“ sind (1 Kor. 7, 14)².

„(17) Wenn aber einige von den Zweigen ausgebrochen, du aber, ein Wildling, unter ihnen eingepfropft und der

¹ Von sonstigen Deutungen ganz zu schweigen. A. Rohling hat in der Theol.-prakt. Monatsschrift 12 (1902), 231—236 beweisen wollen, es sei zu übersetzen „Leben ohne Tote“, und es sei damit „ein Zustand der Kirche auf Erden“ gemeint, „worin alle Menschen wie im Urstande heilig und glücklich, nicht mehr dem Leid und Tod unterworfen leben werden“.

² Es wird nicht ganz genügen, wenn Thomas (z. d. St.) bemerkt: „Apostolus hic non loquitur de actuali sanctitate: non enim intendit ostendere Iudaeos incredulos esse sanctos; sed de sanctitate potentiali: nihil enim prohibet eos reparari in sanctitate, quorum patres et quorum filii sunt sancti.“

fetten Wurzel des edlen Ölbaumes mitteilhaftig geworden bist, (18) rühme dich nicht wider die Zweige. Wenn du dich aber rühmen willst, (so bedenke:) nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich. (19) Du wirst mir nun sagen: die Zweige sind ausgebrochen worden, damit ich eingefropft würde. (20) Gut. Des Unglaubens wegen sind sie ausgebrochen worden, du aber stehst des Glaubens wegen. Sein nicht hochmütig, sondern fürchte. (21) Denn wenn Gott der natürlichen Zweige nicht geschont hat, (so fürchte), daß er auch deiner nicht schonen werde. (22) Siehe nun die Güte und die Strenge Gottes. Den Gefallenen gegenüber (offenbart sich) die Strenge, dir gegenüber die Güte Gottes, wenn du anders in der Güte verharrst, weil auch du sonst abgehauen werden wirst. (23) Auch jene aber werden, wenn sie nicht im Unglauben verharren, eingefropft werden, denn Gott ist mächtig, sie wieder einzufropfen. (24) Denn wenn du von dem der Natur nach wilden Ölbaum abgehauen und gegen die Natur in den edlen Ölbaum eingefropft worden bist, um wieviel mehr werden diese natürlichen Zweige dem eigenen Ölbaum eingefropft werden.“

Ein ernstes Mahnwort an die Heidenchristen, welche zur Selbstüberhebung versucht sein mochten, eingebettet in das Gleichnis von der Wurzel und den Zweigen (V. 16). Der Baum wird erst V. 17 genannt, ein Ölbaum, der beliebteste unter allen Fruchtbäumen des Gelobten Landes, und diesen das Volk Gottes darstellenden edlen Ölbaum gegenüber wird als Vertreter der heidnischen Menschheit ein Oleaster oder wilder Ölbaum eingeführt. Die verworfenen Juden sind nun Ölbaumzweige, die, weil sie sich zum Fruchttragen untauglich erwiesen, ausgebrochen oder abgehauen wurden; die an Stelle dieser Juden aufgenommenen Heiden aber gleichen Oleasterzweigen, die als Pfropfreiser auf den Stamm des Öl-

baumes gesetzt wurden, um aus der fetten Wurzel neue Lebens-säfte ziehen zu können¹. Israel, das ist der Grundgedanke, bleibt der Ausgangspunkt und der Träger des messianischen Heiles, und die Heiden müssen Israel eingegliedert werden, um Anteil an dem Heile zu erlangen.

Das abschwächende τινές V. 17, „Einige“ statt „die Meisten“, begegnete uns in gleicher Anwendung auch schon 3, 3. ἀγρί-ελαιος, V. 24 soviel als Oleaster, ist V. 17 „etwas Oleaster-artiges“, ein Wildling. ἐν αὐτοῖς, „unter ihnen“, ist: unter den stehengebliebenen Ölbaumzweigen². Dagegen sind die κλάδοι V. 18, auf welche die Pfropfreiser oder die Heidenchristen nicht verächtlich herabsehen sollen, nach Ausweis von V. 19 jene Ölbaumzweige, welche ausgebrochen wurden, um den Pfropfreisern Platz zu machen. Zur Selbstüberhebung liegt für die Heidenchristen durchaus kein Anlaß vor, weil sie ihre Einpfropfung nur ihrem Glauben verdanken, der Glaube aber nicht zum Selbstruhm berechtigt (4, 5 16). Durch das Schicksal der ungläubigen Juden sollen sie sich vielmehr zur Furcht mahnen lassen, weil Pfropfreiser jedenfalls noch weniger auf Schonung rechnen dürfen als die natürlichen, am Baume selbst gewachsenen Zweige. Ist μήπως V. 21, „ne forte“ Vulgata, echt, und das dürfte das Wahrscheinlichere sein, so hängt es von einem aus V. 20 herüberzunehmenden φοβοῦ ab. Die Heidenchristen mögen also darauf bedacht

¹ Insofern bewegt sich die Gleichnisrede auf dem Boden der Wirklichkeit, als man tatsächlich edlen Ölbäumen Oleasterzweige einpfropfte und auch heute noch einpfropft. Man sucht aber in dieser Weise alternden Stämmen durch frische Reiser wieder Leben einzuhauchen und wieder Fruchtbarkeit zu vermitteln, wohingegen Paulus, um die Wirksamkeit der Gnade zu schildern, vielmehr die Wildlinge Anteil gewinnen läßt an der Lebenskraft und Fruchtbarkeit des edlen Baumes. Vgl. W. M. Ramsay, *The Olive-tree and the wild-olive* (Rom. 11, 17—24): *The Expositor* Ser. 6, vol. 11 [1905], 16—34 152—160.

² Das harte Asyndeton τῆς ῥίζης τῆς πύτητος τῆς ἐλαίας ist beizubehalten und das allerdings weit verbreitete καὶ vor τῆς πύτητος als spätere Emendation zu betrachten. Die Vulgata hatte, wie es scheint, von Anfang an „radicis et pinguedinis olivae“.

sein, die große Güte, welche Gott ihnen erwiesen, durch Treue im Glauben sich zu erhalten V. 22. Die ungläubigen Juden aber dürfen trotz der Strenge, die Gott ihnen gegenüber bekundet, wenn sie ihren Unglauben aufgeben, Wiederbegnadigung erhoffen, um so mehr, als sie ja damit nur in die schon von den Vätern ererbte Stellung von neuem eingesetzt werden würden V. 23 f.

„(25) Denn ich will nicht, daß euch unbekannt sei, Brüder, damit ihr euch nicht selbst weise dünkt, dieses Geheimnis, daß die Verstockung einem Teile Israels widerfahren ist, bis daß die Gesamtheit der Heiden eingetreten sein wird, (26) und dann wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht: ‚Aus Sion wird der Retter kommen, er wird die Gottlosigkeit von Jakob abwenden, (27) und das ist mein Bund mit ihnen, wenn ich ihre Sünden hinweggenommen habe.‘ (28) In Rücksicht auf das Evangelium zwar sind sie Feinde (Gottes) um eurer- (der Heidenchristen) willen, in Rücksicht auf die Auserwählung aber sind sie Geliebte (Gottes) um der Väter willen. (29) Denn die Gnadengaben und die Berufung Gottes werden niemals bereut. (30) Denn wie ihr einst Gott ungehorsam wart, jetzt aber Gnade gefunden habt wegen des Ungehorsams dieser, (31) so sind auch diese jetzt ungehorsam geworden wegen eurer Begnadigung, damit auch sie jetzt Gnade fänden. (32) Denn Gott hat alle in Ungehorsam eingeschlossen, um alle zu begnadigen.“

Was schon wiederholt angedeutet oder vorausgesetzt wurde, die dereinstige Gesamtbekehrung Israels, wird jetzt in ebenso bestimmter wie feierlicher Form ausgesprochen, ausgesprochen von einem Mitwisser und Dolmetsch der Ratschlüsse Gottes. Paulus verkündet ein *μυστήριον* V. 25, d. i. nach stehendem paulinischen Sprachgebrauch etwas, was in Gott verborgen war und nur durch Offenbarung vonseiten Gottes menschlicher Erkenntnis

zugänglich gemacht ward. Für alle von Bedeutung, ist dieses Geheimnis zumal den Brüdern aus dem Heidentum zur Beherzigung zu empfehlen (zum Eingang des V. 25 vgl. 1, 3), damit sie sich nicht selbst ein Urteil über die Wege der Vorsehung anmaßen und dem anscheinend naheliegenden Gedanken Raum geben, Gott habe sich nunmehr ein für allemal von Israel weg den Heiden zugewendet. Dem ist nicht so. Das „Geheimnis“ besagt vielmehr, daß ein Teil Israels verstockt worden ist und verstockt bleiben wird, bis alle Heidenvölker in das Gottesreich eingetreten sind, daß aber dann ganz Israel zur Erkenntnis kommen und den Heiden auf den Pfaden des Heiles nacheilen wird. ἀπὸ μέρους, „ex parte“ Vulgata, gehört nicht zu πῶρως γέγονεν, wie wenn von einer teilweisen, nicht gänzlichen Verstockung die Rede wäre, sondern zu τῷ Ἰσραὴλ, indem festgestellt werden soll, daß nur ein Teil Israels, nicht „ganz Israel“ (V. 26), der Verstockung anheimgefallen ist (über πῶρως vgl. zu V. 7). Unter der „Gesamtheit der Heiden“ ist nicht die Gesamtheit der Individuen, sondern die Gesamtheit der Völker verstanden¹. In πᾶς Ἰσραὴλ V. 26 ist πᾶς besonders betont und bezeichnet die Vollzahl im Gegensatz zu einem Bruchteil, ohne daß deshalb an alle ohne Ausnahme gedacht werden müßte. Diese Gesamtbekehrung Israels² ist sehr wahrscheinlich der

¹ Aug., Ep. 199, 12, 48: „Omnes enim gentes promissae sunt, non omnes homines omnium gentium.“

² Die alten Ausleger, Origenes, Chrysostomus, Theodoret, Ambrosiaster usf., verstehen die Worte des Apostels begreiflicherweise ohne jedes Zaudern von einer Gesamtbekehrung Israels, wie man denn auch andere Stellen des Alten und des Neuen Testaments in diesem Sinne auffaßte. Augustinus bekennt sich mehrfach zu dem Glauben, daß die Juden insgesamt gegen Ende der Tage den wahren Messias aufsuchen werden: Quaest. evang. 2, 33 (hier mit Berufung auf Röm. 11, 25 f.); De octo Dulcitii quaest. 5, 3; De civ. Dei 20, 29. An der letztgenannten Stelle bezeugt Augustinus überdies: „Per hunc Eliam magnum mirabilemque prophetam exposita sibi lege, ultimo tempore ante iudicium Iudaeos in Christum verum id est in Christum nostrum esse credituros, celeberrimum est in sermonibus cordibusque fidelium.“ Luther ist diesem Glauben

Endgeschichte des Gottesreiches vorbehalten, wenngleich sie nicht bis an den Abschluß der Tage herabgerückt werden darf, weil sie laut V. 12 und 15 auch den bereits bekehrten Heiden noch eine Fülle des Segens vermitteln und eine neue Höhenlage christlicher Religiosität begründen wird. Zur Bestätigung des Gesagten dienen Prophetenworte, die bezeugen, daß die an Israel ergangenen Heilsverheißungen noch Kraft und Geltung besitzen V. 26 f. Zwei Stellen aus Isaias, 59, 20 f. und 27, 9, werden gedächtnismäßig frei zitiert und zu einem Spruch zusammengefaßt, welcher „Jakob“ oder Israel Abwendung seiner Gottlosigkeit und Hinwegnahme seiner Sünden durch den Messias zusichert. Darin kommt dann der Bund Gottes mit seinem Volke zur vollen Auswirkung.

Folgt V. 28—32 ein sog. Vernunftbeweis für die endliche Begnadigung Israels. Hat Israel durch den Unglauben gegen das Evangelium sich die Feindschaft Gottes zugezogen, so ist es dadurch doch der Vorrechte des Lieblingsvolkes Gottes nicht verlustig gegangen. „In Rücksicht auf das Evangelium zwar sind sie Feinde (Gottes) um eurewillen, in Rücksicht auf die Auserwählung aber sind sie Geliebte (Gottes) um der Väter willen“ V. 28. κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ist soviel als: weil sie, in ihrer großen Masse, das Evangelium verworfen haben. ἐχθροί, gegenüber ἀγαπητοί, ist: von Gott als Feinde betrachtet und behandelt und daher vom Heile ausgeschlossen. δι' ὑμᾶς = zu euren, der Heidenchristen, Besten, weil eben das Heil, das den Israeliten zugedacht war, an die Heiden überging (V. 11 f.).

entgegengetreten, aber nicht aus exegetischen Gründen. Obwohl er in den Scholien zum Römerbriefe vom Jahre 1515/1516 zu 11, 26 geschrieben hatte. „Iudei nunc lapsi revertentur et salvi fient“ (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung I 2, hrsg. von J. Ficker [Leipzig 1908], 262), erklärte er 1543 (in der Schrift „Vom Schem Hamphoras“ usw.): „Ein Juede odder Juedisch hertz ist so stock, stein, eisen, Teuffel hart, das mit keiner weise zu bewegen ist . . . das etliche aus der Epistel zun Roemern am XI. Ca. solchen wahn schepffen, als solten alle Jueden bekeret werden am ende der Welt, Ist nichts, Sanct Paulus meint gar viel ein anders“ (in der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers 53 [1920] 579 f.). Über andere Reformatoren und spätere Protestanten vgl. B. Weiß z. d. St. (S. 498 f.).

κατὰ τὴν ἐκλογὴν = weil Gott nun einmal Israel „aus allen Völkern auf dem Erdboden zum Eigentumsvolke für sich erkoren hat“ (Deut. 7, 6). Die Vorliebe, die sich in dieser Wahl bekundete, bleibt trotz des schnöden Verhaltens des Israel der Gegenwart fortbestehen διὰ τοὺς πατέρας, weil Gott den Patriarchen versprach, ihren Samen zu segnen. „Denn die Gnadengaben und die Berufung Gottes werden niemals bereut“ V. 29. τὰ χαρίσματα ist das Allgemeine, in welchem ἡ κλήσις als das Besondere eingeschlossen ist. Wie die Gnadenerweise und Gnadenversprechen Gottes überhaupt nicht zurückgenommen werden, so ist auch die Berufung Israels, die V. 28 „Auswahl“ genannt wurde, also die Berufung zum Volke Gottes, „unbereubar“, ἀμεταμέλητος, „sine poenitentia“ Vulgata¹, oder für immer gültig. Infolgedessen werden die Juden, nachdem sie durch eigene Schuld zu Fall gekommen, durch Gottes Güte wieder aufgerichtet werden, ganz ähnlich wie es bei den Heiden der Fall war. Die Heiden sind ja einst, ποτὲ V. 30, in vorchristlicher Zeit, auch Gott ungehorsam gewesen (vgl. 1, 18 ff.), haben aber jetzt Gnade gefunden, weil die Juden in Ungehorsam verfielen (vgl. V. 28). So sind die Juden jetzt in Ungehorsam verfallen wegen der Begnadigung der Heiden, d. h. weil sie an der Berufung der Heiden Anstoß nahmen (vgl. zu 10, 19), damit auch sie jetzt² Gnade fänden. τῷ ὑμῶν ἐλέει V. 31 heißt nicht „zu oder zum Zweck eurer Begnadigung“, „in vestram misericordiam“ Vulgata, sondern „wegen oder aus Anlaß eurer Begnadigung“. Es erscheint aber unzulässig und gewaltsam, diese Worte, die doch vor ἵνα stehen, in den Finalsatz herüberzuziehen und zu übersetzen: „damit auch sie wegen eurer Begnadigung (durch eure Begnadigung zu neuem Eifer angespornt, vgl. V. 11 14) jetzt

¹ Auch in der altlateinischen Übersetzung des Korintherbriefes des hl. Klemens von Rom, 54, 4 und 58, 2, ist ἀμεταμέλητος durch „sine poenitentia“ wiedergegeben (Anecdota Maredsolana 2 [Maredsoli 1894], 50 53).

² Das νῦν vor ἐλεῖσθαι V. 31, welches in der Vulgata fehlt, wird als echt anzuerkennen, jedoch in einem weiteren Sinne, „nachdem jetzt die Voraussetzungen gegeben sind“, zu nehmen sein.

Gnade fänden.“ Der Endzweck der ganzen Heilsgeschichte ist die Verherrlichung der Barmherzigkeit Gottes. „Denn Gott hat alle in Ungehorsam eingeschlossen, um alle zu begnadigen“ V. 32. συγκλείειν, „einschließen“ = dem Ungehorsam anheimgeben, ausliefern. τοὺς πάντας = alle diejenigen, von denen soeben die Rede war, die Heidenchristen der Gegenwart und die Judenchristen der Zukunft. Sie alle danken ihr Heil der Barmherzigkeit Gottes, keiner dem eigenen Verdienste (vgl. 3, 19).

„(33) O Abgrund des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unaufspürbar seine Wege! (34) Denn ,wer hat den Sinn des Herrn erkannt? oder wer ist sein Ratgeber gewesen?‘ (35) Oder ,wer hat ihm zuvor gegeben, so daß ihm wiedervergolten werden müßte?‘ (36) Denn aus ihm und durch ihn und für ihn ist alles. Ihm die Ehre in alle Ewigkeit! Amen.“

Der Apostel ist tief innerlich ergriffen. Nicht bloß die Fülle der Barmherzigkeit, auch die Überlegenheit der Weisheit, die auf verschlungenen Pfaden die Barmherzigkeit zum Siege führt, reißt ihn zu andächtigem Staunen hin. βάθος V. 33 entspricht durchaus unserem „Abgrund“. Der „Reichtum“ ist jener Reichtum an Gnade (2, 4), der alle Bitten befriedigt, allen Bedürfnissen abhilft (10, 12). „Weisheit und Erkenntnis“ ist ein Hendiadyoin (vgl. Kol. 2, 3), wenn man nicht etwa σοφία auf die die Heilsratschlüsse festsetzende Intelligenz und γνῶσις auf die in der Ausführung dieser Ratschlüsse sich betätigende Allwissenheit deuten will. Die „Gerichte“ und „Wege“ umfassen das gesamte Schalten und Walten des Lenkers der Menschengeschichte. V. 34, ein Zitat aus Is. 40, 13, nach den Siebzig, weist darauf hin, daß kein Mensch im Rate der Vorsehung gesessen hat und deshalb notwendig Dunkel über den Gerichten und Wegen Gottes lagern muß. V. 35, ein Zitat aus Job 41, 2, nach dem Hebräischen, will besagen: niemand

kann Gott einen Dienst erweisen und ihn dadurch zu Gegenleistungen verpflichten, so daß also alles, was der Mensch sein eigen nennt, freier Ausfluß der Güte Gottes ist. V. 36 endlich führt die schlechthinige Erhabenheit Gottes über allem menschlichen Können und Mögen auf ihren letzten Grund zurück, den unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf. τὰ πάντα ist das ganze Weltall, der Inbegriff aller Dinge außer Gott (vgl. Kol. 1, 16). Alle sind aus Gott, indem sie ihrer Idee nach aus Gottes Geist geboren, alle durch Gott, indem sie durch Gottes Allmacht ins Dasein gesetzt worden, alle für¹ Gott, indem sie zur Verherrlichung Gottes bestimmt sind.

Zweiter, paränetischer Teil (12, 1 bis 15, 13).

Änlich wie in andern Briefen läßt Paulus den dogmatischen Ausführungen sittliche Mahnungen oder praktische Anweisungen folgen. Nach einer kurzen Aufforderung zu gottgefälligem Lebenswandel im allgemeinen (12, 1—2) empfiehlt er zunächst die Pflichten, welche das christliche Gemeinschaftsleben auferlegt, vor allem die Pflichten der Bescheidenheit und der Nächstenliebe (12, 3—21).

Aufforderung zu einem gottgefälligen Lebenswandel (12, 1—2).

„(1) Ich ermahne euch nun, Brüder, bei den Erbarmungen Gottes, eure Leiber darzustellen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, euern geistigen Gottesdienst, (2) und bildet euch nicht nach dieser Welt, sondern gestaltet euch um durch Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfet, was der Wille Gottes ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.“

Das hier V. 1 zum ersten Male gebrauchte παρακαλῶ kann als die Überschrift des ganzen zweiten Teiles des Briefes gelten.

¹ Unrichtig hat die Vulgata, und zwar von Haus aus, „in ipso“ statt „in ipsum“.

Mit οὖν knüpft der Apostel an die dogmatischen Ausführungen an, die ja eine Fülle von Motiven zu einem gottgefälligen Lebenswandel darboten. Er ermahnt deshalb auch „bei den Erbarmungen Gottes“, d. h. unter Hinweis auf jene göttliche Liebestaten, deren Höhe und Tiefe vorhin bereits beleuchtet worden ist. Den Leib „als Opfer darstellen“, also Gott weihen (ein θεῶν ist in θυσίαν gewissermaßen schon enthalten), ist dasselbe wie „die Glieder des Leibes als Gerechtigkeitswerkzeuge Gott hingeben“ (6, 13 19). Der Leib ist das Organ der sittlichen Selbstbetätigung. Um aber den Leib im Dienste Gottes zu verwenden, müssen wir „durch den Geist die Ränke des Leibes ertöten“ (8, 13). Damit wird der Leib Gott geopfert, ein „lebendiges“ Opfer, welches am Leben bleibt, während es geschlachtet wird, ja dadurch, daß es geschlachtet wird, Anspruch auf ein besseres Leben erlangt (8, 11), „heilig“, weil der Sünde entzogen und an Gott dahingegeben, und deshalb auch „Gott wohlgefällig“¹. Indem wir so unsere Leiber als Opfer darstellen, vollziehen wir einen „geistigen Gottesdienst“, geistig, λογικὴν, weil vom Geiste ausgehend und vom Geiste durchweht, im Gegensatz zu einem bloß äußerlichen Gottesdienste. „Und bildet euch nicht nach dieser Welt“ V. 2, geht nicht ein auf die Anschauungen und Bestrebungen der gottentfremdeten Welt, „sondern gestaltet euch um durch Erneuerung eures Sinnes“, eures Denkens und Wollens, welches die Sünde entstellt und befleckt hat. Vgl. die Mahnung Eph. 4, 23 f.: „euch zu erneuern in eurer ganzen Sinnesart und den neuen Menschen anzuziehen, der nach Gott geschaffen ist“. Durch eine solche Erneuerung des Sinnes werden sie befähigt, klar zu erkennen (zu δοκιμάζειν vgl. 2, 18), was Gott von ihnen will, was also das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene ist. τὸ ἀγαθὸν κτλ. ist Apposition und Erläuterung zu τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, nicht aber adjektivische Beschreibung².

¹ εὐάρεστον τῷ θεῶν, nach andern Zeugen τῷ θεῶν εὐάρεστον.

² Die letztere Auffassung vertritt die Vulgata: „quae sit voluntas Dei bona et beneplacens (ursprünglich placens) et perfecta.“

Ermahnung zur Bescheidenheit (12, 3—8).

„(3) Ich sage nämlich vermöge der Gnade, die mir verliehen worden, einem jeden unter euch, nicht höher von sich zu denken, als er denken darf, sondern so zu denken, daß er bescheiden denkt, ein jeder, wie Gott ihm das Maß des Glaubens zugeteilt hat. (4) Denn wie wir an einem Leibe viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder dieselbe Verrichtung haben, (5) so sind wir alle ein Leib in Christus, im einzelnen aber Glieder voneinander. (6) Da wir aber Gaben haben, die je nach der uns verliehenen Gnade verschieden sind, sei es Prophetie, (so werde sie ausgeübt) nach Maßgabe des Glaubens, (7) sei es Dienstverrichtung, (so werde sie ausgeübt) in der Dienstverrichtung, sei es, daß jemand zu lehren hat, (so bleibe er) bei der Lehre, (8) sei es, daß jemand zu ermahnen hat, (so bleibe er) bei der Ermahnung, wer Almosen gibt, (tue es) in Einfalt, wer Vorsteher ist, (sei es) mit Eifer, wer Barmherzigkeit übt, (tue es) mit Frohsinn.“

Mit Berufung auf „die ihm verliehene Gnade“ V. 3, d. h. das ihm von Christus übertragene Apostolat (χάριν καὶ ἀποστολήν 1, 5) erteilt Paulus nunmehr seinen Römern, und zwar „einem jeden“ unter ihnen, auch dem am höchsten Stehenden, Weisungen bezüglich des christlich-kirchlichen Lebens. Vor allem ist ein jeder ohne Ausnahme gehalten, „nicht höher von sich zu denken, als er denken darf, sondern so zu denken, daß er bescheiden denkt, ein jeder, wie Gott ihm (ἐκάστῳ ὡς = ἕκαστος ὡς αὐτῷ) das Maß des Glaubens zugeteilt hat“. Es soll eben der Wille Gottes maßgebend sein und bleiben (vgl. V. 2). Die vierfache Wiederholung des φρονεῖν ist eine „fast gezielte“ Paronomasie¹. πίστις ist nicht der rechtfertigende Glaube, sondern der charismatische Glaube² (1 Kor. 12, 9; 13, 2), der

¹ So Blaß-Debrunner a. a. O. 291.

² So mit Recht auch Zahn (z. d. St.).

eine gewisse Teilnahme an dem Wissen oder Können Gottes vermittelt und damit eine außergewöhnliche Tätigkeit zum Besten anderer ermöglicht. Er ist immer ein unverdientes Geschenk Gottes und wird in verschiedenem Maße oder Grade verliehen. Eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Gottesgaben ist dadurch gefordert, daß die Kirche einem menschlichen Leibe gleicht, von dessen Gliedern das eine mit dieser, das andere mit jener Aufgabe betraut ist (vgl. namentlich 1 Kor. 12, 13 ff.). „Denn wie wir an einem Leibe viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder dieselbe Verrichtung haben, so sind wir alle ein Leib in Christus, im einzelnen aber Glieder voneinander“ V. 4—5. οἱ πολλοί = alle (wie 5, 15). ἐν Χριστῷ = in Verbindung mit Christus, der das Haupt des Leibes ist (Eph. 1, 22; 4, 15; 5, 23). τὸ δὲ καθ' εἷς = was aber die einzelnen betrifft; τό adverbialer Akkusativ, καθ' εἷς Vulgarismus statt καθ' ἓνα. „Glieder voneinander“ = einander angehörige Glieder. „Da wir aber Gaben haben, die je nach der uns verliehenen Gnade verschieden sind“ V. 6, so muß, hätte fortgefahren werden sollen, ein jeder seiner besondern Gabe entsprechend im Dienste der Gesamtheit tätig sein. Unter Verzicht auf eine solche allgemeine Wendung macht jedoch der Apostel alsbald eine Reihe einzelner Gaben namhaft, um zugleich kurze Vorschriften für den jedesmaligen Gebrauch zu geben. Infolgedessen läuft der mit ἔχοντες anhebende Satz in ein Anakoluth aus. ἡ χάρις ist die charismatische Begabung im allgemeinen (vgl. τῆς χάριτος V. 3), die gemeinsame Quelle oder Grundlage der wechselnden χαρίσματα. Als solche Einzelgaben zählt der Apostel auf εἴτε προφητείαν, „sei es Prophetie“ oder Prophetengabe, welche Dinge schauen läßt, die an und für sich der menschlichen Erkenntnis unzugänglich sind, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, „so werde sie ausgeübt nach Maßgabe des Glaubens“¹, d. h. so halte der Prophet sich an den ihm ver-

¹ Die paränetische Auffassung der Worte κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως sowie der entsprechenden Worte der Verse 7—8 ist freilich bestritten, wird aber nicht zu umgehen sein.

liehenen charismatischen Glauben (vgl. τῆς πίστεως V. 3), ohne den empfangenen göttlichen Offenbarungen menschliche Erfindungen beizumischen. εἴτε διακονίαν V. 7, „sei es Dienstverrichtung“, irgend eine mehr oder weniger ständige Dienstleistung, die der Gemeinde gewidmet ist, ἐν τῇ διακονίᾳ, „so werde sie ausgeübt in der Dienstverrichtung“, d. h. so beschränke der Betreffende sich auf seine dienstliche Aufgabe, ohne in einen fremden Wirkungskreis überzugreifen. Mit dem zweiten Gliede des V. 7 wechselt die Konstruktion. εἴτε ὁ διδάσκων, „sei es, daß jemand zu lehren hat“, Vorträge zur Belehrung der Gemeinde zu halten hat, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, „so bleibe er bei der Lehre“, zufrieden mit der Erfüllung seiner Obliegenheiten; εἴτε ὁ παρακαλῶν V. 8, „sei es, daß jemand zu ermahnen hat“, durch erbauliche Ansprache auf Herz und Willen einzuwirken hat, ἐν τῇ παρακλήσει, „so bleibe er bei der Ermahnung“, seine ganze Sorgfalt auf die Ansprache verwendend. Die Grenze zwischen ὁ διδάσκων und ὁ παρακαλῶν, wie das εἴτε εἴτε sie voraussetzt, ist freilich sehr schwer zu ziehen. Vielleicht ist von dem Katecheten und dem Homi- leten die Rede. Dann nimmt die Satzstruktur wieder eine neue Wendung. ὁ μεταδιδούς, vielleicht der von der Gemeinde bestellte Almosengeber oder Armenpfleger, ἐν ἀπλότητι, walte seines Amtes in Einfalt oder in herzlicher Liebe; ὁ προϊστάμενος, wohl der mit der Leitung und Beaufsichtigung der Gläubigen Betraute (vgl. 1 Thess. 5, 12; 1 Tim. 5, 17), ἐν σπουδῇ, sei eifrig in der Wahrnehmung seiner Amtspflichten; ὁ ἑλεῶν, vielleicht der Krankenpfleger, ἐν ἡλαρότητι, zeige heitern Frohsinn.

Ermahnung zur Nächstenliebe (12, 9—21).

„(9) Die Liebe sei ungeheuchelt. Verabscheut das Böse, geht dem Guten nach. (10) In der Bruderliebe gegeneinander seid zärtlich, an Ehrerbietung einander übertreffend. (11) Im Eifer nicht träge, im Geiste glühend, dem Herrn dienend. (12) In der Hoffnung freudig, in der

Drangsal ausdauernd, im Gebete beharrlich, (13) an den Nöten der Heiligen teilnehmend, der Gastfreundschaft euch befleißigend. (14) Segnet diejenigen, die euch verfolgen, segnet sie und verflucht sie nicht. (15) Freut euch mit den Fröhlichen und weinet mit den Weinenden. (16) Seid einträchtig untereinander, strebt nicht dem Hohen nach, sondern laßt euch zum Niedrigen herab. Dünkt euch nicht selbst weise. (17) Vergeltet niemanden Böses mit Bösem. Befleißigt euch des Guten vor allen Menschen. (18) Wenn es möglich ist, soweit es auf euch ankommt, haltet Frieden mit allen Menschen. (19) Rächet euch nicht selbst, Geliebte, sondern gebt dem Zorne Raum; denn es steht geschrieben: ‚Mir gehört die Rache, ich werde vergelten, spricht der Herr.‘ (20) Vielmehr: ‚Wenn dein Feind hungert, speise ihn, wenn er dürstet, tränke ihn, denn wenn du dies tust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln.‘ (21) Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute.“

ἡ ἀγάπη V. 9 ist die Nächstenliebe im umfassendsten Sinne. Sie hat ein Auge für das dem Nächsten anhaftende Böse sowohl wie für das ihn auszeichnende Gute; das erstere ablehnend, wendet sie sich dem letzteren zu. Das Adjektivum und die Partizipien haben paränetischen Klang. ἡ φιλαδελφία V. 10, „caritas fraternitatis“ Vulgata¹, „Bruderliebe“, ist die Liebe zu den Mitchristen. Der Dativ ist der Dativ der Beziehung (wie 4, 19: τῇ πίστει, 8, 24: τῇ ἐλπίδι). „An Ehrerbietung einander übertreffend = „in Demut zueinander aufschauend“ Phil. 2, 3. Der Eifer V. 11 ist der Eifer in allem, was der Christ erstreben oder befördern soll. Er stammt von oben: τῷ πνεύματι ζέοντες, durch den Heiligen Geist in Wallung, d. i. in glühende Begeisterung versetzt. Die Flamme muß nun aber auch nach oben gerichtet, die Begeisterung dem Dienste

¹ Übrigens hatte die Vulgata ursprünglich „caritatem“, nicht „caritate“.

des Herrn geweiht sein: τῷ κυρίῳ δουλεύοντες¹. Die Hoffnung V. 12 ist die Hoffnung auf den Himmel, eine unversieglige Quelle der Freude. Die Drangsal kann und soll überwunden werden mit Hilfe des Gebetes. „Nöte² der Heiligen werden V. 13 die Bedürfnisse und Bedrängnisse der Christen genannt (vgl. 1, 7: ἁγίοις, 8, 27: ἁγίων). Ein besonders bedeutungsvoller Erweis liebevoller Teilnahme war die Pflege der Gastfreundschaft. Das διώκοντες mag die Mahnung zur Liebe gegen die Verfolger V. 14 nahegelegt haben, und für die Fassung derselben mag ein Wort des Herrn (Luk. 6, 28) vorbildlich gewesen sein. Aus dem hier sich endlich bahnbrechenden Imperativ gleitet die Rede V. 15 in den nicht selten den Imperativ vertretenden Infinitiv über, um sodann wieder zu dem Partizipium zurückzukehren. Die Eintracht, die V. 16 empfohlen wird, pflegt durch Hochmut gefährdet, durch Demut gefördert zu werden. Deshalb soll man nicht dem Hohen nachstreben, sondern zum Niedrigen sich herablassen, d. h. mit niedrigen Lebensverhältnissen zufrieden sein, niedriger Dienste sich nicht schämen; dem ὑψηλά gegenüber kann ταπεινοῖς nur Neutrum sein. Der Satz „dünkt euch nicht selbst weise“ ist den Sprüchen 3, 7 entlehnt. Die Worte „befleißigt euch des Guten vor allen Menschen“ V. 17, insbesondere auch vor euern Feinden, sind gleichfalls ein freies Zitat aus den Sprüchen 3, 4³. Mit allen Menschen Frieden zu halten, ist nur möglich, wenn alle Frieden halten wollen V. 18, aber eurerseits, τὸ ἐξ

¹ Vielleicht ist jedoch die Lesart τῷ καιρῷ δουλεύοντες vorzuziehen: von glühender Begeisterung erfüllt, aber doch zugleich „der Zeit“ oder den jedesmaligen Umständen Rechnung tragend. Im Abendlande hat man von jeher „tempori servientes“ gelesen, bis Hieronymus in der Vulgata „Domino servientes“ schrieb; vgl. Hier., Ep. 27, ad Marcellam, 3. Zahn (z. d. St.) und Barth (z. d. St.) sind für καιρῷ, gegen κυρίῳ, eingetreten.

² Der Lesart χρεῖαις, „necessitatibus“, steht ein μνείαις, „memoriis“, gegenüber, welches gleichfalls im Abendlande vor Hieronymus herrschend war. Es würde von einem tatsächlichen Gedenken oder einer Hilfeleistung zu verstehen sein.

³ In der Vulgata: „providentes bona non tantum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus“, ist das Zitat nach 2 Kor. 8, 21 erweitert.

ὁμῶν, „was das angeht, was von euch geschieht“, sollt ihr unter allen Umständen friedlich gesinnt sein. Das Unrecht zu bestrafen, Rache zu üben, ist nicht eure Sache, ihr sollt vielmehr dem Zorne Gottes „Raum“, d. i. Gelegenheit zur Betätigung geben V. 19. Das Schriftwort, Deut. 32, 35, ist frei nach dem Hebräischen zitiert (ganz ebenso Hebr. 10, 30). Das V. 20 folgende, freilich nicht als solches gekennzeichnete Schriftwort, Sprüche 25, 21 f., genau nach den Siebzig zitiert, verlangt tätige Nächstenliebe, weil sie dazu dienen werde, feurige Kohlen auf des Feindes Haupt zu sammeln, d. h. brennende Scham und Reue¹ über sein Unrecht in ihm zu wecken und ihn dadurch zur Einkehr und Umkehr gewissermaßen zu zwingen. Die Herkunft der, wie es scheint, sprichwörtlichen Redensart „feurige Kohlen auf jemandes Haupt sammeln“ ist noch immer nicht klargestellt. Der Sinn ist dem Zusammenhange zu entnehmen. „Laß dich nicht vom Bösen besiegen“ V. 21, d. h. laß dich nicht durch das Böse verleiten, auch selbst Böses zu tun, „sondern besiege das Böse durch das Gute“, d. h. überwinde den Haß durch Liebe, entwaffne die Leidenschaft durch Milde. Die Ausleger vergleichen den Satz Senekas: „Vincit malos pertinax bonitas.“² Augustinus sagte: „Contra violentiam caritatis mundus nil potest.“³

Kap. 13 bringt Ermahnungen zum Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit (V. 1—7) und zur Pflichterfüllung nach allen Seiten (V. 8—14).

Ermahnung zum Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit (13, 1—7).

„(1) Eine jede Seele soll sich den obrigkeitlichen Gewalten unterwerfen, denn es gibt keine Gewalt außer von

¹ Aug., De doct. christ. 3, 16, 24: „urentes paenitentiae gemitus“; In Ps. 78, enarr. 14: „paenitentiae urentem dolorem“. Vgl. etwa die Bemerkungen z. d. St. von Wright, Roberts, Jarratt in The Interpreter 16 (1920) 159 239.

² Sen., De benef. 7, 31.

³ Aug., In Ps. 47, enarr. 13.

Gott, die bestehenden Gewalten aber sind von Gott angeordnet. (2) Wer sich daher der Gewalt widersetzt, widersteht der Anordnung Gottes; wer aber (dieser) widersteht, wird sich selbst das Gericht zuziehen. (3) Denn die Herrscher sind nicht Gegenstand der Furcht für das gute Werk, sondern für das böse. Willst du aber die Gewalt nicht fürchten, so tue das Gute, und du wirst Lob von ihr empfangen. (4) Denn sie ist Gottes Dienerin dir zum Guten. Wenn du aber Böses tust, so fürchte. Denn nicht umsonst trägt sie das Schwert. Denn Gottes Dienerin ist sie, Rächerin zum Zorne für den, der Böses treibt. (5) Daher ist es eine Notwendigkeit, sich zu unterwerfen, nicht bloß um des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen. (6) Deshalb zahlt ihr ja auch Steuern. Denn Beamte Gottes sind sie, diesem Amte beständig obliegend. (7) Gebet allen, was ihr ihnen schuldet, wem ihr Steuer schuldet, Steuer, wem Zoll, Zoll, wem Furcht, Furcht, wem Ehre, Ehre.“

„Eine jede Seele soll sich den obrigkeitlichen Gewalten unterwerfen.“ Das hebraisierende $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \psi\upsilon\chi\eta$ ist gewissermaßen noch umfassender als $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ (vgl. $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \psi\upsilon\chi\eta\ \alpha\upsilon\theta\eta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ 2, 9). $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$, „hochstehend“, ist soviel als obrigkeitlich (vgl. $\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\omicron\chi\eta\ \acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma$ 1 Tim. 2, 2), und mit diesem Prädikate ist zugleich auch schon die Forderung des $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ erklärt und begründet. „Denn es gibt keine Gewalt außer von Gott¹, die bestehenden Gewalten aber sind von Gott angeordnet.“ In der Obrigkeit gehorcht man Gott, denn alle Obrigkeit ist von Gott bestellt. Die gesellschaftliche Ordnung hat eine Obrigkeit zur unumgänglichen Voraussetzung, und mit der Ordnung ist deshalb auch die Obrigkeit von Gott gewollt. Die Obrigkeit aber darf und muß ihr Recht von Gott oder „von Gottes Gnaden“ herleiten. „Wer sich daher der Gewalt wider-

¹ Die Lesart $\acute{\upsilon}\pi\omicron\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ verdient den Vorzug vor $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$.

setzt, widersteht der Anordnung Gottes; wer aber (dieser) widersteht, wird sich selbst das Gericht zuziehen“ V. 2. ἀντιτάσσεσθαι, „resistere“ Vulgata, ist das Gegenteil von ὑποτάσσεσθαι V. 1, „subditum esse“ Vulgata. κρίμα, „damnatio“ Vulgata, ist (ebenso wie 2, 2 f.; 3, 8) Gericht oder Strafurteil, von Gott verhängt durch die Vermittlung derer, die die Gewalt in Händen haben. „Denn die Herrscher sind nicht Gegenstand der Furcht für das gute Werk, sondern für das böse. Willst du aber die Gewalt nicht fürchten, so tue das Gute¹, und du wirst Lob von ihr empfangen“ V. 3. Was böse ist, wie jene Widersetzlichkeit (V. 2), verfällt der Strafe, während das Gute sich der Anerkennung vonseiten der Gewalt versichert halten darf. Es wird ein Idealbild der Obrigkeit gezeichnet. Wie der Untertan, so soll auch der Herrscher gemahnt sein, seiner Pflichten sich bewußt zu bleiben. „Denn sie ist Gottes Dienerin dir zum Guten. Wenn du aber Böses tust, so fürchte. Denn nicht umsonst trägt sie das Schwert. Denn Gottes Dienerin ist sie, Rächerin zum Zorne für den, der Böses treibt“ V. 4. Wie die Gewalt von der Autorität Gottes getragen ist, so muß sie in der Handhabung ihres Rechtes Gottes Willen vollstrecken, Gottes Absichten dienen. σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν ist soviel als zum Besten der Untertanen: „Damit wir ein stilles und ruhiges Leben führen können“ (1 Tim. 2, 2). μάχαιρα ist das Richtschwert, das Symbol der Gewalt über Leben und Tod und damit der Strafgewalt überhaupt. εἰς ὀργήν ist zur Betätigung des Zornes oder zur Vollziehung des Strafgerichtes Gottes, in dessen Namen die strafende Obrigkeit handelt. „Daher ist es eine Notwendigkeit, sich zu unterwerfen, nicht bloß um des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen“ V. 5, d. h. nicht bloß aus Furcht vor Zorn oder Strafe, sondern auch aus Furcht vor der Anklage des Gewissens. Denn wenn die Obrigkeit Dienerin und Stellvertreterin Gottes, so ist die Unterwerfung auch durch das Gewissen geboten. „Deshalb zahlt

¹ Andere nehmen den Vordersatz als Frage: „Willst du aber die Gewalt nicht fürchten?“ und den Nachsatz als Antwort: „Tue das Gute.“

ihr ja auch¹ Steuern“ V. 6. Mit der Entrichtung von Steuern erkennt ihr ja auch eure Verpflichtung an. Und es ist recht so. „Denn sie (die Herrscher V. 3) sind (wirklich) Beamte Gottes, diesem Amte beständig obliegend.“ λειτουργοί, bei den Siebzig und im Neuen Testament sonst Synonymon von διάκονοι (V. 4), ist hier, wie der Wechsel des Ausdrucks selbst und auch die Wortstellung (λειτουργοὶ θεοῦ gegenüber θεοῦ διάκονος) andeutet, noch etwas mehr: Inhaber öffentlicher Ämter, Beamte, die sich diesem Amte, εἰς αὐτὸ τοῦτο, also dem Dienste Gottes, ohne Unterlaß widmen. „Gebet² allen, was ihr ihnen schuldet, wem ihr Steuer schuldet, Steuer, wem Zoll, Zoll, wem Furcht, Furcht, wem Ehre, Ehre“ V. 7. πᾶσιν ist nicht „allen Nebenmenschen“, sondern „allen obrigkeitlichen Personen“. φόρος und τέλος entsprechen im wesentlichen unserer direkten und indirekten Steuer. — Die Einläßlichkeit der vorstehenden Ermahnung hat oft zu der Vermutung Anlaß gegeben, dieselbe sei auf besondere Verhältnisse oder Bedürfnisse der römischen Gemeinde berechnet gewesen. Aber daß etwa ein unbotmäßiger, aufrührerischer Geist in dieser Gemeinde geherrscht oder auch nur in dem judenchristlichen Teile derselben verkehrte Freiheitsgedanken und Emanzipationsgelüste sich geltend gemacht hätten, ist weder in den Worten des Apostels angedeutet, noch durch irgend ein anderes Zeugnis zu belegen.

Ermahnung zur Pflichterfüllung nach allen Seiten (13, 8—14).

„(8) Bleibet niemanden etwas schuldig außer der gegenseitigen Liebe. Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. (9) Denn die Gebote: ‚Du sollst nicht ehebrechen‘, ‚Du sollst nicht töten‘, ‚Du sollst nicht stehlen‘, ‚Du sollst nicht begehren‘ und was es sonst noch für Gebote geben mag, in diesem Worte werden sie (alle) zu-

¹ τελεῖτε wird mit Rücksicht auf γὰρ nur als Indikativ, „praestatis“ Vulgata, nicht als Imperativ gefaßt werden dürfen.

² ἀπόδοτε, „reddite“ in der ursprünglichen Vulgata, ist später erst erweitert worden zu ἀπόδοτε οὖν, „reddite ergo“ in der heutigen Vulgata.

sammengefaßt, in dem Worte: ‚Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst.‘ (10) Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Die Liebe ist also Erfüllung des Gesetzes. (11) Und dies (um so mehr), da wir die Zeitlage kennen, daß es (nämlich) an der Zeit ist, nunmehr aus dem Schlafe aufzuwachen, denn jetzt ist das Heil uns näher, als da wir gläubig wurden. (12) Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist genaht. Laßt uns also die Werke der Finsternis abstreifen und die Waffen des Lichtes anlegen. (13) Wie am Tage laßt uns anständig wandeln, nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Unzucht und Ausschweifung, nicht in Streit und Eifersucht. (14) Zieht vielmehr den Herrn Jesus Christus an und sorgt für das Fleisch nicht so, daß Begierden entstehen.“

Mit V. 8 nimmt die Rede eine neue Wendung, indem sie von den obrigkeitlichen Personen zur Gesamtheit der Nebenmenschen hinübergleitet. „Bleibet niemanden etwas schuldig außer der gegenseitigen Liebe.“ Einem jeden zahlt, was ihr ihm schuldet, die gegenseitige Liebe freilich seid und bleibt ihr euch immer schuldig, „quia scilicet dilectionis debitum ita semel redditur, ut tamen semper maneat“ (Thomas z. d. St.). Immer abgetragen, wird die Schuld der Liebe niemals abgetragen, immer erfüllt, bleibt die Pflicht der Liebe unerfüllt, von ihr gilt „et quotidie solvere et semper debere“ (Origenes z. d. St.). Anderseits, dieser Gedanke ist hier einzuschieben, genügt die Liebe allein zur Zahlung aller Schulden. „Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt.“¹ Die Liebe nimmt alle Gebote des Gesetzes in sich auf und wird sämtlichen Pflichten gegen den Nächsten gerecht. Wer also den andern liebt, hat damit bereits allen Anforderungen Genüge geleistet (beachte das Perfektum *πεπλήρωκεν*). Denn alle Gebote

¹ Die Übersetzung „wer liebt, hat das übrige (τὸν ἕτερον = τὸν λοιπὸν) Gesetz erfüllt“, ist höchst fragwürdig und von aller Tradition verlassen.

des Gesetzes „werden zusammengefaßt“, sind also enthalten in dem Gebote der Nächstenliebe V. 9. Beispielsweise werden einzelne Gebote bzw. Verbote des Dekaloges aufgeführt¹ und zwar in jener vom hebräischen Texte (Ex. 20, 13 ff.; Deut. 5, 17 ff.) abweichenden Reihenfolge, wie sie auch Mark. 10, 19; Luk. 18, 20 beobachtet wird. Den Gedanken des Verses wiederholt Paulus Gal. 5, 14. „Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Die Liebe ist also Erfüllung des Gesetzes“ V. 10. Da die Liebe nichts von dem tut, was zu tun verboten ist, so erhellt, daß die Liebe es ist, durch die das ganze Gesetz erfüllt wird. Seltsamerweise haben auch noch Ausleger der neuesten Zeit in der Mahnung zu vollständiger Erfüllung des Gesetzes einen Widerspruch zu der These von der Aufhebung des Gesetzes (6, 14; 7, 1 ff.) erblicken wollen. Aber Paulus spricht ja nicht von dem propädeutischen Gesetze, welches mit der Einführung der christlichen Heilsordnung seine Geltung verloren hat, sondern von dem ewigen Gesetze, jenen steinernen Geboten, welche niemals aufgehoben und niemals abgeändert werden. „Und dies (um so mehr), da wir die Zeitlage kennen, daß es (nämlich) an der Zeit ist, nunmehr aus dem Schläfe aufzuwachen, denn jetzt ist das Heil uns näher, als da wir gläubig wurden“ V. 11. καὶ τοῦτο weist zurück auf V. 8—10: „und diese allseitige Pflichterfüllung wollen wir uns um so mehr angelegen sein lassen“, als die Zeitlage kein Zaudern, keinen Aufschub duldet. Sie besagt, daß die Stunde gekommen, nunmehr oder endlich einmal (ἤδη fast = ἤδη πρὸς 1, 10) uns² aus dem Schläfe der Sünde oder der Lauheit aufzuraffen, weil das Heil uns schon nahe. ἡ σωτηρία ist das volle Heil, die himmlische Seligkeit, in die Christus bei seiner Wiederkunft uns einführen wird, wenn er

¹ οὐ ψευδομαρτυρήσεις, „non falsum testimonium dices“ Vulgata, ist späterer Zusatz.

² ἡμᾶς, „nos“ Vulgata, ist besser verbürgt und zugleich ansprechender als ὑμᾶς; vgl. das folgende ἡμῶν. Dieses ἡμῶν aber gehört nicht zu ἡ σωτηρία, „nostra salus“ Vulgata, sondern zu dem vorausgehenden ἐγγύτερον; vgl. ἐγγὺς σου 10, 8.

uns anders wachend findet (Luk. 12, 37). Paulus hat es für wahrscheinlich gehalten, daß die Wiederkunft Christi nahe bevorstehe (siehe namentlich 1 Thess. 4, 15 ff.), so nahe, daß auch die Jahre von seinem „Gläubigwerden“ bis zur Gegenwart nicht außer Rechnung bleiben dürfen. „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist genaht. Laßt uns also die Werke der Finsternis abstreifen und die Waffen des Lichtes anlegen“ V. 12. Die Nacht oder die Zeit vor der Wiederkunft des Herrn geht ihrem Ende entgegen, schickt sich an, dem Tage des Heiles das Feld zu räumen. Streifen wir also die Werke der Finsternis, d. i. die Sünden und Laster, ab, um die Waffen des Lichtes anzulegen, d. i. die christlichen Tugenden, „die Waffenrüstung (πανοπλίαν) Gottes gegen die Schliche des Teufels“ (Eph. 6, 11; vgl. 1 Thess. 5, 8). „Wie am Tage laßt uns anständig wandeln, nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Unzucht und Ausschweifung, nicht in Streit und Eifersucht. Zieht vielmehr den Herrn Jesus Christus an und sorgt für das Fleisch nicht so, daß Begierden entstehen“ V. 13—14¹. Eben diese Wünsche lauten anderswo in kürzerer Fassung: „Zieht den alten Menschen mit seinen Machenschaften aus und zieht den neuen an“ (Kol. 3, 9 f.). „Schmausereien und Trinkgelage usf.“ sind Beispiele der „Werke der Finsternis“ (V. 12), die als solche das Licht des Tages scheuen müssen, vielleicht mit Absicht in der Reihe aufgeführt, wie sie gar oft als Ursache und Folge miteinander verknüpft sind. „Den Herrn Jesus Christus anziehen“ ist soviel, als in seinem Tun und Lassen den Herrn sich zum Vorbild nehmen, ihn in sich, soweit es möglich, nachleben und ausleben. Die Sorge „für das Fleisch“ ist durch sittliche Grundsätze zu regeln und zu zügeln und darf nicht so weit gehen, daß die im Fleische schlummernden bösen Begierden wachgerufen werden².

¹ Die Verse 13, 13—14 waren es, die einst dem schmerzlich ringenden Augustinus Kraft und Licht gaben und seine Bekehrung endgültig entschieden (Aug., Confess. 8, 12, 29).

² In der Vulgata ungenau „in desideriiis“ statt εἰς ἐπιθυμίας.

Von dem Verhalten gegen die Schwachen im Glauben (14, 1 bis 15, 13).

Unter den Gesichtspunkt der gegenseitigen Liebe (13, 8 ff.) fallen auch die folgenden Weisungen. Einige Mitglieder der römischen Gemeinde, vom Apostel „Schwache im Glauben“ genannt, hielten sich, im Widerspruch mit der Mehrheit, für verpflichtet, auf den Genuß von Fleisch und Wein zu verzichten (14, 2 21) und überdies gewisse Festtage zu feiern (14, 5). Die Beweggründe oder Voraussetzungen, ohne Zweifel religiöser Natur, werden nicht näher beleuchtet. Enthaltung von Fleisch und Wein hat damals nicht bloß bei manchen frommen Juden, sondern hin und wieder wenigstens auch in neupythagoräischen Kreisen und andern heidnischen Mysterienreligionen für eine besonders gottgefällige Übung gegolten¹. Die ältere Exegese pflegte in den römischen Asketen Judenchristen zu erblicken, die einer früher schon liebgewonnenen Gewohnheit als Christen um so mehr treu bleiben zu müssen glaubten, während man neuerdings häufig auf Heidenchristen erkannte, welche wiederum durch ihre Vergangenheit beeinflusst worden seien². Aber die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht für Judenchristen. Wenn jene „Schwachen“ Fleisch und Wein für κοινόν oder „unrein“ erklärten (14, 14), so hat dieser Ausdruck einen spezifisch jüdischen Klang; die Festtage aber, die sie beobachteten (14, 5), können wohl nur jüdische Festtage, Sabbate, Neumonde, gewesen sein, und zum Schlusse scheint der Apostel selbst den Schleier zu lüften, indem er seine „Schwachen“ als Männer der Beschneidung den Heidenchristen gegenüberstellt (15, 7—9). So entschieden nun auch Paulus die Anschauungen der „Schwachen“ ablehnt, so ist er doch weit entfernt, ihre Lebensweise zu verurteilen.

¹ Die Quellenzeugnisse sind am vollzähligsten und zugleich am saubersten zusammengestellt bei M. Rauer, Die „Schwachen“ in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen (Biblische Studien 21, 2—3 [Freiburg i. Br. 1923], 139 ff. 148 ff.).

² Auch Rauer (a. a. O.) entscheidet sich für Heidenchristen, die vor ihrer Bekehrung den orphisch-pythagoräischen Mysterien nahegestanden hätten.

Die Meidung gewisser Speisen und die Beobachtung gewisser Tage sei etwas Gleichgültiges, was dem freien Ermessen des einzelnen überlassen bleiben solle. Alle aber müßten sich der Pflicht gegenseitiger Liebe und schonender Rücksichtnahme bewußt sein. Die ganze Ausführung läßt sich in drei Sätze zusammenfassen: „Richte deinen Bruder nicht“ (14, 1—12), „Gib deinem Bruder kein Ärgernis“ (14, 13—23), „Sei nachsichtig und duldsam“ (15, 1—13).

1. Richte deinen Bruder nicht 14, 1—12.

„(1) Den Schwachen im Glauben nehmet auf, nicht zur Beurteilung von Ansichten. (2) Der eine ist überzeugt, alles essen zu dürfen, der Schwache hingegen ißt (nur) Gemüse. (3) Der, der ißt, soll den, der nicht ißt, nicht verachten, und der, der nicht ißt, soll den, der ißt, nicht richten, hat doch Gott ihn aufgenommen. (4) Wer bist denn du, der du einen fremden Hausdiener richtest? Seinem eigenen Herrn steht oder fällt er. Er wird aber stehen bleiben, denn der Herr hat Macht, ihn aufrecht zu halten. (5) Der eine schätzt den einen Tag vor dem andern, der andere aber schätzt jeden Tag. Ein jeder soll in seinem Sinne voll überzeugt sein. (6) Wer auf den Tag bedacht ist, tut es für den Herrn, und wer ißt, tut es für den Herrn, denn er dankt Gott. Und wer nicht ißt, tut es (gleichfalls) für den Herrn und dankt Gott.“

„Den Schwachen im Glauben“, hebt Paulus an, „nehmt auf, nicht zur Beurteilung von Ansichten“ V. 1. ὁ ἀσθενῶν τῇ πίστει ist, wie aus dem Folgenden ersichtlich, derjenige, der über die praktischen Folgerungen des christlichen Glaubens noch nicht zu voller Klarheit gelangt ist und infolgedessen übertriebener Ängstlichkeit huldigt. ἡ πίστις bezeichnet also hier den Glauben in praktischer Hinsicht, die sittliche Überzeugung. Einen solchen Schwachen sollen die andern Gemeindeglieder „aufnehmen“, d. i. als gleichberechtigten Bruder betrachten

und behandeln, „nicht zur Beurteilung von Ansichten“¹, ohne sich zu abfälligen Urteilen über die Gewissensbedenken des Schwachen hinreißen zu lassen. Hier schon erhellt, daß die Schwachen eine Minderheit in der Gemeinde bilden, weil alle Leser zu freundlicher Rücksichtnahme aufgefordert und der Schwache als ein Einzelner allen gegenübergestellt wird. „Der eine ist überzeugt, alles essen zu dürfen, der Schwache hingegen ißt“² (nur) Gemüse“ V. 2. Der erste Differenzpunkt. *λάχανα* ist jedenfalls soviel als nur Pflanzenspeisen, mit Ausschluß von Fleischspeisen (vgl. V. 21). Der Gemüßesser muß also wohl ein grundsätzlicher Vegetarianer gewesen sein, der nicht bloß mit dem mosaischen Gesetze zwischen reinen und unreinen Tieren unterschied, auch nicht bloß, wie manche Christen zu Korinth (1 Kor. 8, 1 ff.), das Götzenopferfleisch verabscheute, sondern überhaupt jeden Fleischgenuß mied. „Der, der ißt, soll den, der nicht ißt, nicht verachten, und der, der nicht ißt, soll den, der ißt, nicht richten, hat doch Gott ihn aufgenommen“ V. 3. Der Freisinnige soll nicht mit Selbstgefühl auf den Ängstlichen herabsehen, und der Ängstliche soll den Freisinnigen nicht des Mangels an Gewissenhaftigkeit zeihen, da doch Gott auch den Freisinnigen in seine Gemeinde aufgenommen hat. Der eine muß also in dem andern seinen Bruder lieben. Aber keinem steht es zu, den andern zu richten. „Wer bist du, der du einen fremden Hausdiener richtest? Seinem eigenen Herrn steht oder fällt er. Er wird aber stehen bleiben, denn der Herr hat Macht, ihn aufrecht zu halten“ V. 4. Woher nimmst du das Recht (vgl. 9, 20), zu richten? Ist doch dein Bruder nicht dein Hausdiener, sondern „ein fremder Hausdiener“ oder der Diener eines andern Hausherrn. Der andere Hausherr aber ist nicht Gott (nach V. 3), sondern Christus, den

¹ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν heißt in der Vulgata wiederum ungenau „in disceptationibus cogitationum“.

² ἐσθίει. Der Urheber der Lesart ἐσθιέτω, „manducet“ Vulgata, glaubte, scheint es, einem leiblich Schwachen einen guten Rat geben zu sollen.

Gott zum Herrn über seine Gemeinde gesetzt hat (nach V. 6 8 10). Diesem Herrn „steht oder fällt“ der Diener, d. h. dieser Herr hat zu entscheiden, ob der Diener seiner Dienstpflicht, nämlich dem christlichen Glauben und Leben, gerecht wird oder nicht. Der Diener wird aber, fügt der Apostel gleich bei, „stehen bleiben“, also ein pflichtgetreuer Diener bleiben, denn der Herr hat Macht, ihn „aufrecht zu halten“, durch seine Gnade ihn in der Treue ausharren zu lassen und vor dem Falle zu bewahren. „Der eine¹ schätzt den einen Tag vor dem andern, der andere aber schätzt jeden Tag“ V. 5. Eine zweite Meinungsverschiedenheit. Der eine hält den einen Tag für heiliger als den andern, der andere hält alle Tage für gleich heilig. κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν ist wörtlich soviel als „würdigt den einen Tag über den andern hinaus“ (vgl. παρὰ 1, 25; 12, 3)². Es muß also wohl von Festtagen die Rede sein, die vor andern Tagen ausgezeichnet werden, und da die den Göttern geweihten heidnischen Festtage außer Betracht bleiben, können nur jüdische Festtage, Sabbate, Neumonde, in Frage kommen, die auch anderswo hin und wieder von Judenchristen gefeiert wurden (Kol. 2, 16. Gal. 4, 10)³.

In den Augen des Apostels ist auch diese zweite Meinungsverschiedenheit ohne weitere Bedeutung. „Ein jeder soll in seinem Sinne voll überzeugt sein.“ Ein jeder möge sich ein Urteil bilden und dann seiner Ansicht unbeirrt folgen, mag er nun die Tagesbeobachtung gutheißen oder verwerfen. „Wer auf den Tag bedacht ist, tut es für den Herrn, und wer ißt,

¹ Es wird zu lesen sein δὲ μὲν, nicht δὲ μὲν γάρ, „nam alius“ Vulgata. Sollte γάρ ursprünglich sein, so wäre zu erklären: denn ebenso verhält es sich mit dem folgenden Differenzpunkt.

² Statt „diem inter diem“, Vulgata, zitiert Hieronymus (Adv. Iovin. 2, 16 22): „diem plus quam diem.“

³ Andere denken an Fast- oder Abstinenztage, jene Tage, an denen man sich mit Gemüse begnügt habe (während die Gemüseesser V. 2 als grundsätzliche oder ständige Vegetarianer gekennzeichnet werden). Noch weniger kann es sich um ein abergläubisches Unterscheiden von Glücks- und Unglückstagen gehandelt haben.

tut es für den Herrn, denn er dankt Gott. Und wer nicht ißt, tut es (gleichfalls) für den Herrn und dankt Gott“ V. 6. „Auf den Tag bedacht sein“ ist soviel als „den einen Tag vor dem andern schätzen“ (V. 5), und „essen“ soviel als „alles essen“ (V. 2). Der Allesesser und der Gemüseesser bekunden beide durch ihr Tischgebet, daß sie im Dienste Christi oder dem Willen Christi gemäß essen, indem sie das, was sie essen, mit Dank aus Gottes Hand entgegennehmen; und weil sie beide dem Herrn dienen, ist es gleichgültig, ob der eine alles, der andere nur Gemüse ißt. Auch dem Tagesbeobachter noch den, der alle Tage für gleich heilig hält, gegenüberzustellen, hat der Apostel V. 6 für unnötig gehalten, wie er denn überhaupt der Frage der Tagesbeobachtung nur nebenbei gedenkt, vermutlich deshalb, weil sie die Gemüter weniger beunruhigte.

„(7) Denn keiner von uns lebt für sich, und keiner stirbt für sich. (8) Denn wenn wir leben, so leben wir für den Herrn, und wenn wir sterben, so sterben wir für den Herrn. Mögen wir also leben oder mögen wir sterben, wir gehören dem Herrn an. (9) Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, daß er über die Toten und über die Lebenden herrsche. (10) Du aber, was richtest du deinen Bruder? oder auch du, was verachtest du deinen Bruder? Denn wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden. (11) Denn es steht geschrieben: ‚(So wahr) ich lebe, spricht der Herr, mir wird sich beugen jedes Knie, und jede Zunge wird Gott preisen.‘ (12) Demnach wird also ein jeder von uns über sich Gott Rechenschaft ablegen.“

Der Christ gehört dem Herrn an im Leben wie im Sterben V. 7—8. Er lebt nicht für sich, sondern für den Herrn, dessen Dienst, dessen Ehre, und er stirbt auch nicht für sich, d. h. um nach dem Tode sich anzugehören, sondern für den Herrn, weil auch die Toten dem Herrn unterstehen. „Denn dazu ist Christus

Bardenhewer, Der Römerbrief. 13

gestorben und lebendig geworden¹, daß er über die Toten und über die Lebenden herrsche“ V. 9. Weil er sich bis zum Tode am Kreuz erniedrigte, ist Christus von Gott zum Herrn über Himmel und Erde und Unterwelt bestellt worden (Phil. 2, 8 ff.), und indem er auferstand und gen Himmel fuhr, hat er von seinem Reiche Besitz ergriffen. Der Bruder aber darf nicht über den Bruder aburteilen. „Du aber, was richtest du deinen Bruder? oder auch du, was verachtest du deinen Bruder?“ V. 10. Die Worte κρινεῖς und ἐξουθενεῖς werden aus V. 3 herübergenommen. Der Ängstliche soll den Freisinnigen nicht richten, und der Freisinnige soll den Ängstlichen nicht verachten. Das Urteil wird Gott sprechen. „Denn wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes² gestellt werden. Denn es steht geschrieben: „(So wahr) ich lebe, spricht der Herr, mir wird sich beugen jedes Knie, und jede Zunge wird Gott preisen“ V. 11. Ein sehr freies Zitat aus Is. 45, 23. Der Nachdruck fällt auf πᾶν, πᾶσα. „Demnach wird also ein jeder von uns über sich Gott Rechenschaft ablegen“ V. 12. περὶ ἑαυτοῦ, „pro se“ Vulgata, ist betont: „über sich und nur über sich“.

2. Gib deinem Bruder kein Ärgernis (14, 13—23).

„(13) Wir wollen uns also nicht mehr gegenseitig richten, sondern das richtet vielmehr, dem Bruder keinen Anstoß oder Ärgernis zu geben. (14) Ich weiß und bin überzeugt im Herrn Jesus, daß nichts unrein ist an und für sich; nur dem, der glaubt, daß etwas unrein sei, dem ist es unrein. (15) Denn wenn dein Bruder um einer Speise willen betrübt wird (und du trotzdem nicht auf diese Speise verzichtest), so wandelst du nicht mehr der

¹ ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν. Später ist ἔζησεν in ἀνέστη geändert worden, und so scheint die Vulgata „mortuus est et resurrexit“ gelesen zu haben. Auch die Lesarten ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη καὶ ἔζησεν und ἔζησεν καὶ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη sind vertreten.

² τοῦ θεοῦ, nach andern Zeugen τοῦ Χριστοῦ. Auch die Vulgata hatte einst „Dei“, jetzt „Christi“. „Richterstuhl Gottes“ ist gewissermaßen noch eindrucksvoller als „Richterstuhl Christi“.

Liebe gemäß. Richte nicht durch deine Speise den zu Grunde, für den Christus gestorben ist. (16) Nicht also soll euer Gut gelästert werden. (17) Denn das Reich Gottes besteht nicht in Speise und Trank, sondern in Gerechtigkeit und Frieden und Freude im Heiligen Geiste. (18) Denn wer hierin Christus dient, ist Gott wohlgefällig und findet die Anerkennung der Menschen.“

Mit den Worten „Wir wollen uns also nicht mehr gegenseitig richten“ V. 13 gelangt das erste Glied der Ausführung über die Schwachen zum Abschluß. Das zweite Glied ist nicht mehr an die Gesamtgemeinde, sondern an die freier denkende Mehrheit gerichtet und mahnt dieselbe zu opferwilliger Nachsicht mit den ängstlichen Brüdern. „Sondern das richtet vielmehr, dem Bruder keinen Anstoß oder Ärgernis zu geben.“ κρίνωμεν entsprach dem κρίνεις V. 10, umfaßte aber zugleich das dortige ἐξουθενεῖς, da ja das Verachten auch ein Richten in sich schließt; τοῦτο κρίνατε hingegen ist soviel als „so sollt ihr entscheiden“, „das sei euer Grundsatz“, eine sog. Antanaklasis, ein Hinüberspringen desselben Wortes in eine andere Bedeutung zur Verschärfung des Gegensatzes¹. πρόσκομμα ἡ σκάνδαλον ist irgend etwas, was Anlaß zur Sünde wird (vgl. 9, 32 f.). „Ich weiß und bin überzeugt im Herrn Jesus, daß nichts unrein ist an und für sich; nur dem, der glaubt, daß etwas unrein sei, dem ist es unrein“ V. 14. Möglich, daß der Apostel bestimmte Aussprüche des Herrn im Auge hat (vgl. Matth. 15, 11; Mark. 7, 15); jedenfalls gründet er sein Wissen und seine Überzeugung, d. h. seine unbedingte Sicherheit, auf die Autorität des Herrn selbst. Nichts Genießbares ist κοινόν, d. i. im Sinne des mosaischen Gesetzes unrein und verunreinigend (κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον Apg. 10, 28; 11, 8), δι' ἑαυτοῦ, „durch sich selbst“ oder „an und für sich“²; nur für den, der

¹ Vgl. Quintilian, Instit. orat. 9, 3, 68.

² Die Vulgata: „per ipsum“ (nicht „per se ipsum“, wie Hier., Adv. Iovin. 2, 16 hat), scheint sagen zu wollen, wie auch andere gesagt haben:

etwas für unrein hält, ist es auch unrein und verunreinigend, weil er seiner Überzeugung zuwiderhandelt, indem er etwas genießt, was zu genießen sein Gewissen ihm verbietet. Die Liebe zu dem Bruder aber kann den Verzicht auf die an und für sich erlaubte Speise fordern. „Denn wenn dein Bruder um einer Speise willen betrübt wird (und du trotzdem nicht auf diese Speise verzichtest), so wandelst du nicht mehr der Liebe gemäß“ V. 15. γάρ knüpft nicht an V. 14, sondern an V. 13 an, so daß V. 14 wenigstens der Sache nach zu einer Parenthese wird. Dadurch, daß er dich etwas essen sieht, was er für unrein hält, kann dein Bruder in einen Kampf mit seinem Gewissen geraten und schließlich zu einer Nachahmung deines Beispiels und damit zu einem für ihn sündhaften Handeln sich verleiten lassen (vgl. 1 Kor. 8, 10). Würdest du das dulden und nicht vielmehr des Bruders wegen auf die an und für sich allerdings erlaubte Speise verzichten, so würdest du aufgehört haben, den Forderungen der Liebe zu entsprechen. „Richte nicht durch deine Speise den zu Grunde, für den Christus gestorben ist.“ τῷ βρώματί σου, mit Nachdruck wiederholt: durch etwas, was so geringfügig und gleichgültig ist wie deine Speise, ἀπολλύειν jemanden dem ewigen Verderben überantworten, nämlich dadurch, daß man ihm Anlaß gibt zu sündigen (vgl. 1 Kor. 8, 11). „Nicht also soll euer Gut gelästert werden“ V. 16. Nach der Lesart ὑμῶν¹ werden die Freisinnigen angeredet und die Freiheit in Bezug auf Speise und Trank wird ihr „Gut“ geheißen (vgl. 1 Kor. 10, 29). Die Mahnung aber muß wohl besagen wollen: tragt Sorge, daß euer Gut nicht dem Vorwurfe begegnet, nicht die Anklage herausfordert, euren Brüdern zum Verderben zu gereichen (vgl. 1 Kor. 10, 30 ff.). Ist doch dieses Gut von so nebensächlicher Bedeutung, daß es nicht schwer fallen sollte, unter Um-

„durch den Herrn Jesus“, der die alttestamentliche Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Speisen aufgehoben hat.

¹ Weniger Vertrauen verdient die Lesart ἡμῶν τὸ ἀγαθόν, „bonum nostrum“ Vulgata.

ständen auf dasselbe zu verzichten. „Denn das Reich Gottes besteht nicht in Speise und Trank, sondern in Gerechtigkeit und Frieden und Freude im Heiligen Geiste“ V. 17. Das Christentum fragt nicht nach Speise und Trank, vermittelt aber Gerechtigkeit und Frieden und Freude, und das sind die Güter, die das Sinnen und Trachten des Christen ausfüllen. Die Gerechtigkeit ist die durch den Glauben zu erlangende „Gottesgerechtigkeit“ (1, 17); sie gibt dem Menschen den Frieden mit Gott, und aus diesem Frieden quillt die wahre Freude, die Freude „im Heiligen Geiste“ oder die durch den Heiligen Geist gewirkte Freude. An einer früheren Stelle, 5, 1 ff., wurden als Früchte der Rechtfertigung Friede mit Gott, frohe Hoffnung auf die Seligkeit des Jenseits, Trost und Mut in den Leiden des Diesseits genannt. In diesen Gütern ist des Menschen Heil beschlossen. „Denn wer hierin¹ Christus dient, ist Gott wohlgefällig und findet die Anerkennung der Menschen“ V. 18. Ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden und Freude sichert das Wohlgefallen Gottes und die Achtung der Mitmenschen und schützt vor jedweder Lästerung.

„(19) So wollen wir uns also des Friedens befleißigen und der gegenseitigen Erbauung. (20) Reiß nicht um einer Speise willen das Werk Gottes nieder. Allerdings ist alles rein, aber sündhaft ist es für den Menschen, der durch das Essen Anstoß gibt. (21) Da ist es besser, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken und überhaupt nichts zu genießen, wodurch dein Bruder Anstoß oder Ärgernis nimmt oder schwach wird. (22) Du hast eine Überzeugung. (Gut, aber) behalte sie für dich vor Gott. Selig der, der sich selbst nicht richtet in dem, was er für recht hält. (23) Der Zweifelnde aber ist, wenn er essen sollte, verurteilt, weil es nicht aus Überzeugung

¹ ἐν τούτῳ, „in hoc“ Vulgata, ist später abgeändert worden in ἐν τοῖς τοῖς.

geschehen. Alles aber, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde.“

„So wollen wir uns also des Friedens befließen¹ und der gegenseitigen Erbauung“ V. 19. Unter „Frieden“ ist hier, im Unterschiede von V. 17, die brüderliche Eintracht verstanden. „Erbauung“ ist Förderung im christlichen Leben, welches einem Bau verglichen wird, den Gottes Gnade aufführt. „Reiße nicht um einer Speise willen das Werk Gottes nieder“ V. 20. „Das Werk Gottes“ heißt der Mitchrist bzw. der von Gott in dem Mitchristen errichtete Bau. Um einer Speise willen kann der Freisinnige dieses Werk niederreißen, wenn er durch sein Fleischessen den ängstlichen Bruder verführt, gleichfalls zu essen, obwohl er das Essen für verboten hält (vgl. V. 15). „Allerdings ist alles rein, aber sündhaft ist es für den Menschen, der durch das Essen Anstoß gibt.“ πάντα μὲν καθάρα ist positive Wiederholung des οὐδὲν κοινόν V. 14. Zu κακόν, „sündhaft“, wird als Subjekt zu ergänzen sein τὸ ἐσθίειν scil. τὰ καθάρα. Auch der Genuß des Reinen kann, wie schon gesagt (V. 15), sündhaft sein, wenn er dem Bruder Anlaß zur Sünde gibt. διὰ προσκόμματος ἐσθίειν, „unter Anstoß essen“, ist demnach soviel als unter Anstoßgeben, nicht aber unter Anstoßnehmen. Die letztere Deutung, immer noch weit verbreitet, setzt voraus, daß von dem Ängstlichen die Rede sei, der Anstoß nimmt, aber trotzdem ißt und damit sündigt (vgl. V. 14). Nach Ausweis des Zusammenhanges soll jedoch vielmehr der Freisinnige gewarnt werden, Anstoß zu geben (vgl. zu V. 13 16 17). „Da ist es besser, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken und überhaupt nichts zu genießen, wodurch dein Bruder Anstoß oder Ärgernis nimmt oder schwach wird“² V. 21. Um keinen Anstoß zu geben, ist es edel und löblich, sich der an und für sich erlaubten Genüsse zu enthalten. Zu diesem Grundsatz bekennt sich Paulus auch 1 Kor. 8, 13:

¹ διώκωμεν, „sectemur“ Vulgata, wird zu lesen sein, nicht διώκομεν. Dagegen ist φυλάττωμεν am Schluß des Verses, „custodiamus“ Vulgata, jedenfalls späterer Zusatz.

² Die Worte ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ werden als echt anzuerkennen sein.

„Wenn Speise meinen Bruder ärgert, so will ich lieber in Ewigkeit kein Fleisch essen, um meinen Bruder nicht zu ärgern.“ σκανδαλίζεται ist ein verallgemeinerndes Synonymum zu προσκόπτει (vgl. V. 13); ἀσθενεῖ ist soviel als „im Gewissen beunruhigt wird“. Erst aus V. 21 erfahren wir ganz gelegentlich, daß die Schwachen zu Rom auch den Wein verabscheut haben, und zwar allem Anscheine nach jedweden Wein, nicht bloß den Götzenopferwein (Libationswein). „Du hast eine Überzeugung. (Gut, aber) behalte sie für dich vor Gott“ V. 22. Die Worte σὺ πιστὶν ἔχεις¹ können konzessiv, können aber auch fragend genommen werden. Der Freisinnige, ist der Gedanke, soll seine Überzeugung, daß alles rein ist, für sich behalten, gleichsam nur Gott gegenüber äußern, nicht aber dem ängstlichen Bruder aufzudrängen suchen, noch auch irgend wie zum Ärgernis des Bruders geltend machen. „Selig der, der sich selbst nicht richtet in dem, was er für recht hält.“ Glücklich der, der ein entschiedenes Urteil gewonnen und dasselbe sonder Wanken und Schwanken festhält. „Der Zweifelnde aber ist, wenn er essen sollte, verurteilt, weil es nicht aus Überzeugung geschehen. Alles aber, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde“ V. 23. Was dem Spruche des Gewissens widerstreitet, ist Sünde. Nicht bloß die Überzeugung von der Unerlaubtheit, sondern auch der Zweifel an der Erlaubtheit macht die Handlung sündhaft. Ist jemand noch im Zweifel, ob dies oder jenes unrein, so darf er nicht essen, und wenn er essen sollte, κατακρίνεται, ist er eben damit, daß er ißt, auch schon verurteilt. πιστὶς ist natürlich immer wieder Gewissensüberzeugung, nicht christlicher Glaube. Den Satz: „omne autem quod non est ex fide peccatum est“, dahin zu deuten, daß alles, was ein Ungläubiger tue, Sünde sei (Bajus), war durchaus unberechtigt und widersprach der ausdrücklichen Lehre des Apostels (2, 14 f.)².

¹ Die Schreibweise πιστὶν ἢν ἔχεις dürfte trotz ihrer guten Bezeugung auf einem Verderbnis beruhen.

² Daß die Doxologie, welche in einigen Handschriften hinter 14, 23 folgt, ursprünglich den Schluß des Kap. 16 gebildet hat, ist bereits oben S. 9 f. bemerkt worden.

3. Sei nachsichtig und duldsam (15, 1—13).

„(1) Wir aber, die Starken, müssen die Gebrechen der Schwachen tragen und nicht uns selbst zu Gefallen leben. (2) Ein jeder von uns soll dem Nächsten zu Gefallen leben, zum Zweck des Guten, zum Behuf der Erbauung. (3) Hat doch auch Christus nicht sich selbst zu Gefallen gelebt, sondern, wie geschrieben steht: ‚Die Schmähungen deiner Schmähler sind auf mich gefallen.‘ (4) Alles nämlich, was zuvor geschrieben worden, ist zu unserer Belehrung geschrieben worden, damit wir durch die Geduld und durch die Tröstung, welche die Schriften gewähren, die Hoffnung behalten. (5) Der Gott der Geduld und der Tröstung aber gebe euch, eines Sinnes untereinander zu sein nach dem Willen Christi Jesu, (6) damit ihr einmütig mit einem Munde Preis saget Gott und dem Vater unseres Herrn Jesus Christus.“

Noch eine Mahnung zur Nachsicht und Duldsamkeit, die sich an die Freisinnigen und die Ängstlichen, oder, wie es hier V. 1 heißt, die Starken und die Schwachen zugleich wendet. Paulus zählt sich jetzt ausdrücklich den Starken zu, nachdem er vorhin schon ihren Anschauungen das Wort geredet (14, 14 20). „Ein jeder von uns¹ soll dem Nächsten zu Gefallen leben, zum Zweck des Guten, zum Behuf der Erbauung“ V. 2. τῷ πλησίον ἀρέσκειν ist: dem Nächsten liebevoll entgegenkommen. εἰς τὸ ἀγαθόν wird näher bestimmt durch πρὸς οἰκοδομήν: so daß der Nächste im Guten gefördert wird, indem er nur erbauliche Eindrücke empfängt. Leuchtendes Vorbild eines solchen Wandels ist Christus V. 3, den die Schriften sagen lassen: ‚Die Schmähungen deiner Schmähler sind auf mich gefallen‘ (Ps. 69, 10). Der auch schon 11, 9 f. angezogene Psalm wird wörtlich nach den Siebzig zitiert. Christus also hat die Schmähungen der Feinde Gottes willig auf sich genommen,

¹ ἡμῶν ist entschieden besser bezeugt als ὑμῶν, „vestrum“ Vulgata.

in der Absicht, die Menschen zu erlösen. Alles nämlich, was in jenen heiligen Schriften der Vorzeit (1, 2) steht¹, insbesondere über Christus und sein Leiden, ist zu unserer Belehrung geschrieben worden V. 4. Wir sollen daraus Geduld lernen und Trost schöpfen und dadurch in den Stand gesetzt werden, an „der Hoffnung“, der Christenhoffnung, nämlich der Hoffnung „auf die Gottesherrlichkeit“ (5, 2), unverbrüchlich festzuhalten. Gott aber, der allein Geduld und Trost zu spenden vermag und zu diesem Ende in den heiligen Schriften zu uns redet, möge euch Eintracht untereinander verleihen V. 5. τὸ αὐτὸ φρονεῖν ist soviel als einträchtig zusammenstehen, in der einen großen Christenhoffnung, trotz der Kap. 14 erwähnten Meinungsverschiedenheiten. Zu κατὰ Χριστόν, „nach dem Willen Christi“, vgl. κατὰ θεόν 8, 27. Christus will, daß ihr beim Gemeindegottesdienst wie mit einem Munde Gott Lob und Dank singt für alles, was Gott durch Christus euch getan hat V. 6. ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ist wahrscheinlich nicht „der Gott und Vater des Herrn“, sondern „Gott und der Vater des Herrn“, so daß τοῦ κυρίου bloß zu πατὴρ gehört².

„(7) Deshalb nehmt einander auf, wie auch Christus euch aufgenommen hat zur Ehre Gottes. (8) Ich meine nämlich, Christus ist Diener der Beschneidung geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, zur Bestätigung der Verheißungen der Väter, (9) während die Heiden um der Barmherzigkeit willen Gott preisen, wie geschrieben steht: ‚Deshalb will ich dich preisen unter den Heiden und deinem Namen Lob singen.‘ (10) Und wiederum sagt (die Schrift): ‚Frohlocket, ihr Heiden, mit seinem Volke.‘ (11) Und wiederum: ‚Lobt, all ihr Heiden, den Herrn, und rühmen sollen ihn alle Völker.‘ (12) Und wiederum

¹ προεγράφη, nicht ἐγράφη, „scripta sunt“ Vulgata.

² Vgl. zu dieser öfters vorkommenden Wendung L. J. Hundhausen, Die beiden Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus I (Mainz 1873) 133 ff.

sagt Isaias: ‚Es wird kommen der Wurzelsproß Jesses, und der da aufsteht, zu herrschen über die Heiden; auf ihn werden die Heiden hoffen.‘ (13) Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller möglichen Freude und Frieden im Glauben, auf daß ihr überreich seid an der Hoffnung in Kraft des Heiligen Geistes.“

So sollen sie sich denn gegenseitig aufnehmen V. 7, d. h. wie Brüder einander lieben, da ja auch Christus sie alle in seine Kirche aufgenommen hat. προσλαμβάνεσθε steht in demselben Sinne wie 14, 1, wird aber durch ἀλλήλους beiden Teilen, den Starken wie den Schwachen, ans Herz gelegt, wie auch der Wunsch V. 5 f., daß Gott ihnen Eintracht verleihen möge, der gesamten Gemeinde galt. V. 8 f. wird die Bemerkung, daß Christus sie alle „zur Ehre Gottes“ aufgenommen, näher erläutert (λέγω wie 1 Kor. 1, 12; Gal. 4, 1; 5, 16). Christus ist Diener der Beschneidung geworden, d. h. für das Heil der Juden tätig gewesen, um die Wahrhaftigkeit Gottes zu erweisen oder zu verherrlichen, durch Einlösung der an die Patriarchen ergangenen Verheißungen, während die Heiden ihre Aufnahme der Barmherzigkeit Gottes zu danken haben und also diese preisen (δοξάζει hängt von λέγω ab und geht dem γεγενῆσθαι parallel). Indem der Apostel V. 8 f. von den Starken und Schwachen unvermittelt zu den Heiden und Juden hinübergleitet, gibt er unverkennbar zu verstehen, daß der Gegensatz im wesentlichen derselbe, daß im großen und ganzen die Heiden die Starken und die Juden die Schwachen gewesen sind. Die Teilnahme der Heiden an der Lobpreisung Gottes, will er noch beigefügt haben, war durch zahlreiche Stellen des Alten Testaments vorhergesagt. Die Stelle Ps. 18, 50, in V. 9 nach den Siebzig angeführt, soll nur beweisen, daß auch „unter den Heiden“ Gott gepriesen wird, ohne daß auf die Person des Redenden, David, Rücksicht genommen würde. Die Meinung, Paulus habe unter dem Redenden den Messias verstanden, trifft wohl nicht zu. Zu λέγει V. 10 ist als Subjekt

ἡ γραφή zu ergänzen (vgl. γέγραπται V. 9). Das Zitat ist aus Deut. 32, 43; das Zitat V. 11 aus Ps. 117, 1, das eine wie das andere genau nach den Siebzig. V. 12 endlich bringt noch die Stelle Is. 11, 10, wiederum wörtlich nach den Siebzig. „Der Wurzelsproß Jesses (des Vaters Davids) und der da aufsteht usf.‘, ist der Messias. Der Segenswunsch V. 13 knüpft an das letzte Wort des V. 12 an. Der Gott, der allein Hoffnung geben kann, möge euch alle mögliche Freude und Frieden und damit eine Überfülle von Hoffnung bescheren. Mit ἐν τῷ πιστεύειν wird angedeutet, daß alle diese Gnadengaben den Glauben voraussetzen oder im Glauben gründen und wurzeln, mit ἐν δυνάμει¹ πνεύματος ἁγίου, daß Gott dieselben spendet durch Vermittlung des Heiligen Geistes (vgl. 14, 17).

Schluß (15, 14 bis 16, 27).

Der Apostel entschuldigt den Freimut seiner Mahnworte mit seinem apostolischen Berufe und nimmt Anlaß zu Mitteilungen über seine apostolische Tätigkeit (15, 14—21). Er entwickelt sodann seinen derzeitigen Reiseplan und bittet zur glücklichen Durchführung desselben um das Gebet der Leser (15, 22—33). Folgen noch eine Empfehlung der Briefbotin, eine lange Liste von Grüßen an römische Christen, welche Paulus schon irgendwie kennen gelernt hatte, eine Warnung vor Irrlehrern, eine Anzahl Grüße von Freunden des Apostels und eine Doxologie (16, 1—27).

Rechtfertigung des Briefes durch den Beruf des Apostels (15, 14—21).

„(14) Ich bin aber, meine Brüder, auch meinerseits in Betreff eurer überzeugt, daß ihr auch selbst voll seid von guter Gesinnung, erfüllt mit jeglicher Einsicht, wohlbefähigt, euch auch gegenseitig zu ermahnen. (15) Ich habe euch aber teilweise etwas freimütig geschrieben, (wenngleich nur) in der Absicht, eure Erinnerung aufzu-

¹ Unrichtig die Vulgata „et virtute“ statt „in virtute“.

frischen, um der Gnade willen, die mir von Gott verliehen worden, (16) daß ich Diener Christi Jesu für die Heiden bin, priesterlich waltend des Evangeliums Gottes, damit das Opfer der Heiden wohlgefällig werde, geheiligt durch den Heiligen Geist. (17) Ich habe also das Rühmen in Christus Jesus mit Bezug auf die Sache Gottes. (18) Denn ich werde mich nicht erkühnen, irgend etwas zu sagen, was nicht Christus durch mich gewirkt hätte zum Zweck des Gehorsams der Heiden, in Wort und Werk, (19) in der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des Geistes, so daß ich von Jerusalem aus und ringsum bis nach Illyrien die Verkündigung des Evangeliums von Christus zum Abschluß gebracht habe. (20) Ich setze aber meine Ehre darein, nicht da das Evangelium zu verkündigen, wo Christus schon genannt worden ist, damit ich nicht auf fremden Grund baue, (21) sondern, wie geschrieben steht: „Die keine Kunde von ihm erhalten haben, werden sehen, und die nicht gehört haben, werden vernehmen.“

Ich bin mir wohl bewußt, sagt der Apostel, daß ihr, dank der Trefflichkeit eurer Gesinnung und der Fülle eurer Einsicht, einer fremden Zusprache nicht bedürft. Mit diesen verbindlichen Worten, die an 1, 8 12 erinnern, will er seinen Vorstellungen um so freundlicheres und geneigteres Gehör sichern. καὶ αὐτὸς ἐγώ = auch ich meinerseits, habe diese Überzeugung, mag auch mein Schreiben auf den ersten Blick eine gegen-
 teilige Ansicht zu verraten scheinen. καὶ αὐτοί = ihr auch selbst, ohne Zutun von anderer Seite. „Ich habe euch aber teilweise etwas freimütig geschrieben, (wenngleich nur) in der Absicht, eure Erinnerung aufzufrischen, um der Gnade willen, die mir von Gott verliehen worden“ V. 15. τολμηρότερον oder τολμηροτέρως (die Handschriften schwanken) ist freimütiger als es vielleicht angebracht war; ἀπὸ μέρους „teilweise“ (vgl.

11, 25), nämlich in den Teilen des Briefes, in denen ich als Mahner aufgetreten bin. Doch habe ich nur geschrieben ὡς ἐπαναμνησκων ὑμᾶς, wie einer, der euch noch einmal an längst Bekanntes erinnern will, nicht wie einer, der euch Neues sagen zu müssen glaubt. Was mich aber drängte, euch zu schreiben, war die mir von Gott verliehene Gnade (χάρις wie 1, 5; 12, 3) des Apostolates, und zwar des Heidenapostolates (1, 5 f. 13): „daß ich Diener Christi Jesu für die Heiden bin, priesterlich waltend des Evangeliums Gottes, damit das Opfer der Heiden wohlgefällig werde, geheiligt durch den Heiligen Geist“ V. 16. λειτουργός ist Diener oder Beamter (vgl. zu 13, 6), ἱεουργεῖν, sonst der Bibel völlig fremd, ist als Priester tätig sein. ἱεουργεῖν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ist der von Gott ausgehenden Heilsbotschaft (vgl. zu 1, 1) priesterlich walten oder in der Verkündigung dieser Botschaft eine priesterliche Wirksamkeit ausüben. Indem Paulus die Heiden zu einem Leben für Gott bekehrt, bringt er sie wie ein Priester Gott zum Opfer dar. ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν ist also das aus den Heiden bestehende Opfer. Gott wohlgefällig ist es, weil „geheiligt durch den Heiligen Geist“, der in den bekehrten Heiden Wohnung genommen (8, 9). „Ich habe also das Rühmen in Christus Jesus mit Bezug auf die Sache Gottes“ V. 17. Insofern ich von Gott zum Apostel berufen bin, habe ich das Recht, mich dessen, was ich als Apostel für die Sache Gottes getan habe, zu rühmen, aber freilich immer nur „in Christus Jesus“ oder in Verbindung mit Christus Jesus, weil nicht ich es getan, sondern er durch mich. ἔχω τὴν καύχησιν¹ = ich habe das Recht mich zu rühmen (vgl. 4, 2). τὰ πρὸς τὸν θεόν, „mit Bezug auf die Sache Gottes“ (vgl. Hebr. 2, 17; 5, 1), laut dem Zusammenhange = mit Bezug auf die Verkündigung des Evangeliums Gottes. „Denn ich werde mich nicht erkühnen, irgend etwas zu sagen, was nicht Christus durch mich gewirkt hätte zum

¹ Die Wahl zwischen den Lesarten τὴν καύχησιν und καύχησιν fällt schwer.

Zweck des Gehorsams der Heiden, in Wort und Werk, in der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des Geistes“ V. 18 f. Das „in Christus Jesus“ V. 17 soll begründet werden. τι λαλεῖν ὧν (τούτων ᾧ) κτλ., „irgend etwas zu sagen von dem, was nicht Christus durch mich gewirkt hat“, klingt freilich so, als ob er einiges aus eigener Kraft gewirkt hätte, während er offenbar sagen will, daß er immer nur das Werkzeug in der Hand Christi gewesen ist. εἰς ὑπακοὴν τῶν ἐθνῶν = zum Zweck, die Heiden für den Gehorsam gegen das Evangelium zu gewinnen (vgl. 1, 5). λόγῳ καὶ ἔργῳ wird V. 19 näher bestimmt: „in der Kraft von Zeichen und Wundern“, d. i. von Wundern verschiedener Art (beide Worte haben dieselbe Bedeutung), „in der Kraft des Geistes“¹, d. i. des Heiligen Geistes. Dank der Mitwirkung Christi verfügte seine Hand über Wundermacht (vgl. 2 Kor. 12, 12) und sein Mund über Geistesmacht (vgl. 1 Kor. 2, 4). In erster Linie ist jedenfalls an jene charismatischen Erscheinungen zu denken, wie sie die Wirksamkeit des Apostels zu begleiten und zu verherrlichen pflegten. „So daß ich von Jerusalem aus und ringsum bis nach Illyrien die Verkündigung des Evangeliums von Christus zum Abschluß gebracht habe.“ ὥστε hängt von κατεργάσατο ab: Christus wirkte mit mir in solchem Maße, daß ich von Jerusalem im Südosten aus und im Bogen herum bis nach Illyrien im Nordwesten meine Aufgabe als Heidenapostel erfüllt habe. καὶ κύκλῳ, „per circuitum“ Vulgata, ist nicht von dem Umkreise oder der Umgegend von Jerusalem (Judäa, Syrien) zu verstehen, sondern von dem Kreise oder Bogen, in welchem der Apostel, Kleinasien, Mazedonien und Griechenland durchwandernd, nach Illyrien gelangte. Von einer Missionsreise nach Illyrien weiß die Apostelgeschichte allerdings nichts, und „bis nach Illyrien“ könnte auch heißen „bis an die Grenzen Illyriens“. Jedenfalls hat Paulus nur größere Städte der genannten Länder oder

¹ Das Ursprüngliche ist sonder Zweifel ἐν δυνάμει πνεύματος; die Lesarten πνεύματος θεοῦ und πνεύματος ἁγίου, „spiritus sancti“ Vulgata, sind Glossen.

Provinzen besucht. „Ich setze aber meine Ehre darein, nicht da das Evangelium zu verkündigen¹, wo Christus schon genannt worden ist, damit ich nicht auf fremden Grund baue“ V. 20. Ich gehe nicht dahin, wohin andere schon den Namen Christi getragen haben, weil ich nicht „fremde“, von andern geleistete Arbeit weiterführen möchte. Anstatt jedoch nunmehr mit eigenen Worten zu sagen, daß er selbst nur Neuland bepflanzen will (vgl. 1 Kor. 3, 6), zitiert er in V. 21, ähnlich wie in V. 3, eine Schriftstelle, welcher dieser Gedanke zu entnehmen ist, die messianische Stelle Is. 52, 15, welche im Munde der Siebzig lautet: „Die keine Kunde von ihm (nämlich vom Messias) erhalten haben, werden sehen (geistig sehen, im Glauben und Erkennen), und die nicht gehört haben, werden vernehmen.“ Der Einwand, daß die Absicht eines Besuches Roms (1, 10 ff.), der Heimstätte einer blühenden Christengemeinde, mit dem hier ausgesprochenen Grundsatz in Widerspruch stehe, erledigt sich damit, daß Rom nur eine Durchgangsstation auf der Reise nach Spanien sein sollte (15, 23 28), ganz abgesehen davon, daß die einzigartige Bedeutung Roms auch eine Ausnahme von der Regel gestatten oder fordern konnte (vgl. zu 1, 10).

Der derzeitige Reiseplan des Apostels 15, 22—33.

„(22) Deshalb bin ich auch so oft verhindert worden, zu euch zu kommen. (23) Jetzt aber, da ich in diesen Gegenden keinen Raum mehr habe, seit einer Reihe von Jahren aber Verlangen trage, euch zu sehen, (24) (werde ich zu euch kommen), sobald ich nach Spanien reise. Ich hoffe nämlich auf der Durchreise euch zu sehen und von euch dorthin geleitet zu werden, wenn ich mich zuvor an euch einigermaßen gesättigt habe. (25) Jetzt aber reise ich nach Jerusalem im Dienste der Heiligen.

¹ φιλοτιμοῦμαι wird den Vorzug verdienen vor φιλοτιμούμενον. Ungenau die Vulgata: „Sic autem praedicavi hoc evangelium“ (oder in der offiziellen Ausgabe: „evangelium hoc“).

(26) Mazedonien und Achaja haben es nämlich für gut befunden, eine Kollekte für die Armen unter den Heiligen zu Jerusalem zu veranstalten. (27) Ja, sie haben es für gut befunden, und sie sind es ihnen auch schuldig. Denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Anteil erlangt haben, so müssen sie ihnen auch mit ihren irdischen Gütern zu Diensten stehen. (28) Wenn ich nun dies erledigt und ihnen diese Frucht versiegelt habe, werde ich über euch nach Spanien reisen. (29) Ich weiß aber, daß ich, wenn ich zu euch komme, mit der Fülle des Segens Christi kommen werde.

(30) Ich ermahne euch aber, Brüder, bei unserem Herrn Jesus Christus und bei der Liebe des Geistes, durch eure Fürbitte für mich bei Gott mit mir zu streiten, (31) daß ich vor den Ungehorsamen in Judäa gerettet und meine Dienstleistung für Jerusalem von den Heiligen gut aufgenommen werde, (32) damit ich in Freude zu euch komme mit dem Willen Gottes und mit euch mich erquicke. (33) Der Gott des Friedens aber sei mit euch allen! Amen.“

Die berufliche Tätigkeit in dem in V. 19 ausgemessenen Länderkreise hat dem Apostel einen Besuch der Römer immer wieder¹ unmöglich gemacht V. 22. Wenn er von irgend einer Station seines bisherigen Weges aus einen Abstecher nach Rom machen wollte, ist meistens die Rücksicht auf Gebiete, in denen Christus noch nicht genannt worden war (V. 20), dazwischengetreten. Jetzt aber ist dieses Hindernis in Wegfall gekommen. Er hat „keinen Raum“, kein Betätigungsfeld mehr „in diesen Gegenden“, von Jerusalem bis Illyrien (V. 19), trägt aber seit einer Reihe von

¹ τὸ πολλὰ ist jedenfalls ursprünglicher als πολλὰκις, welches letzteres wahrscheinlich aus 1, 13 stammt. Das in der heutigen Vulgata am Schluß des Verses beigefügte „et prohibitus sum usque adhuc“ ist sonder Zweifel aus 1, 13 herübergenommen.

Jahren Verlangen, die Römer zu sehen, und wird nunmehr gelegentlich der Reise nach Spanien sein Vorhaben ausführen V. 23f. Wie es scheint, setzt er voraus, daß der Plan einer Reise nach Spanien den Römern schon bekannt war. Der Anfang des V. 24 hätte lauten sollen: „(jetzt) werde ich zu euch kommen, sobald ich nach Spanien reise“. Die Worte ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς finden sich aber nur in jüngeren Handschriften und sind anerkanntermaßen eingeschoben. Der Apostel hat den Satz anakoluthisch fallen lassen, um den fehlenden Gedanken in dem folgenden Begründungssatze nachzutragen. „Ich hoffe nämlich auf der Durchreise euch zu sehen und von euch dorthin geleitet zu werden, wenn ich mich zuvor an euch einigermaßen gesättigt habe.“ Ihr werdet mich dann, so glaubt er im voraus erwarten zu dürfen, auf den Weg bringen und ein Stück Weges begleiten. Doch muß ich mich zuvor einigermaßen, ἀπὸ μέρους, „ex parte“ Vulgata, insoweit nämlich ein Besuch auf der Durchreise es gestattet, „an euch gesättigt“, an dem Verkehr mit euch erfreut und erbaut haben (vgl. 1, 11f.). „Jetzt aber reise ich nach Jerusalem im Dienste der Heiligen“ V. 25, nämlich der Heiligen oder der Christen (vgl. 1, 7) zu Jerusalem. „Mazedonien und Achaja haben es nämlich für gut befunden, eine Kollekte für die Armen unter den Heiligen zu Jerusalem zu veranstalten“ V. 26. κοινῶν, „collatio“ Vulgata, ist Gemeinschaft, dann euphemistisch irgend ein Erweis christlicher Brüdergemeinschaft, Almosen, Beisteuer u. dgl. In τινὰ spiegelt sich die Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit des Ausdrucks. Von dieser durch Paulus selbst angeregten Kollekte hören wir auch anderwärts (1 Kor. 16, 1 ff.; 2 Kor. 8, 1 ff.; Apg. 24, 17). „Ja, sie haben es für gut befunden, und sie sind es ihnen auch schuldig. Denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Anteil erlangt haben, so müssen sie ihnen auch mit ihren irdischen Gütern zu Diensten stehen“ V. 27. Und sie haben recht daran getan, weil sie ihnen eine solche Hilfe in der Not schulden. Denn auf diese Weise muß die heidenchristliche Welt sich dankbar bezeigen für die Güter

höherer Ordnung, die sie von der jüdischen Christenheit empfangen hat. Ein zarter Wink, eine leise Bitte, daß Rom dem Beispiel Mazedoniens und Achajas folgen möge. „Wenn ich nun dies erledigt und ihnen diese Frucht versiegelt habe, so werde ich über euch nach Spanien reisen“ V. 28. Mit „dieser Frucht“ kann nur der Ertrag der erwähnten Kollekte gemeint sein, die Frucht christlichen Gemeinschaftsgeistes (vgl. κοινωνίαν τινὰ V. 26) oder christlicher Liebe. „Versiegelt“ wird dieselbe dadurch, daß sie den Armen zu Jerusalem eingehändigt, schwerlich dadurch, daß sie ihnen als Frucht christlicher Liebe bezeugt wird. „Ich weiß aber, daß ich, wenn ich zu euch komme, mit der Fülle des Segens Christi¹ kommen werde“ V. 29. „Mit der Fülle des Segens Christi“ = reich an „geistlichen Gnadengaben behufs eurer Befestigung“ (1, 11).

Doch lagern über der nächsten Zukunft düstere Wolken. Bei (διὰ, wie 12, 1) „unserm Herrn Jesus Christus“, unserm gemeinsamen Heilande, und bei „der Liebe des Geistes“, der durch den Heiligen Geist in die Herzen der Christen gelegten Bruderliebe (vgl. Kol. 1, 8), beschwört der Apostel V. 30 die Brüder zu Rom, Fürbitte bei Gott für ihn einzulegen und in dieser Weise „mit ihm zu streiten“, d. h. ihm beizustehen im Kampf gegen feindliche Mächte: „daß ich vor den Ungehorsamen in Judäa gerettet und meine Dienstleistung² für Jerusalem von den Heiligen gut aufgenommen werde“ V. 31. Die „Ungehorsamen in Judäa“ sind die ungläubig gebliebenen Juden (vgl. 11, 30 f.), die Heiligen sind die Judenchristen zu Jerusalem (vgl. V. 25 f.). Von den ersteren hat der angeblich volks- und gesetzesfeindliche Apostel bittere Verfolgung zu befürchten, von den letzteren unfreundliche Aufnahme oder Zurückweisung

¹ εὐλογίας Χριστοῦ, nicht εὐλογίας τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ. Auch die Vulgata hatte einst „benedictionis Christi“, heute „benedictionis evangelii Christi“.

² Statt ἡ διακονία haben ansehnliche Zeugen ἡ δωροφορία, „die Gabe“, und so mag auch die Vorlage der Vulgata „obsequii mei oblatio“ gelautet haben.

der Gabe aus heidnischen Landen, und wie richtig Paulus die Lage durchschaute, zeigt der Bericht über seine Erlebnisse zu Jerusalem in der Apostelgeschichte (21, 17 ff.). διὰ θελήματος θεοῦ V. 32, „per voluntatem Dei“ Vulgata = wenn Gott es so will (vgl. 1, 10). Das Prädikat „der Gott des Friedens“ V. 33 ist dem Apostel wohl dadurch nahegelegt worden, daß er soeben (V. 30 f.) von Kampf und Streit gesprochen hat (vgl. 16, 20).

Empfehlung der Briefbotin (16, 1—2).

„(1) Ich empfehle euch aber unsere Schwester Phöbe, die Diakonisse der Gemeinde zu Kenchreä ist, (2) daß ihr sie im Herrn aufnehmet, wie es sich für Heilige geziemt, und ihr in jeder Angelegenheit, in der sie eurer bedarf, beisteht; hat sie ja auch selbst vielen und auch mir selbst Beistand geleistet.“

Phöbe ist nur aus diesen Versen bekannt. Sie war Christin und als solche „unsere“, d. h. eure und meine „Schwester“, und war überdies Diakonisse¹, Armen- und Krankenpflegerin der Gemeinde zu Kenchreä, der östlichen Hafenstadt Korinths am Saronischen Meerbusen. Darf sie schon als Christin erwarten, von den Römern „im Herrn“ aufgenommen zu werden, d. h. so, wie es der Gemeinschaft mit Christus entspricht, wie es also Heilige oder Christen sich gegenseitig schulden, so darf sie um so mehr als Diakonisse auf opferwilliges Entgegenkommen Anspruch erheben, da sie ihrerseits schon vielen und auch dem Apostel selbst, vielleicht in einer Krankheit, als Schützerin und Helferin zur Seite gestanden hat. Phöbe wird mit Recht für die Überbringerin des Briefes von Korinth nach Rom gehalten.

Grüße an römische Christen (16, 3—16).

„(3) Grüßt Priska und Aquila, meine Mitarbeiter in Christus Jesus, (4) die da für mein Leben ihren eigenen

¹ οὖσαν διδκονον, „quae est in ministerio“ Vulgata. Andere Handschriften haben οὖσαν καὶ διδκονον. — Über die Diakonissen siehe H. Le-

Hals unter das Richtbeil gelegt haben, denen nicht nur ich zu Dank verpflichtet bin, sondern auch alle Gemeinden der Heiden, (5) und (grüßt auch) die Gemeinde in ihrem Hause. “

Das judenchristliche Ehepaar Priska, anderswo Priscilla, und Aquila (die Voranstellung des Namens der Frau, auch 2 Tim. 4, 19 und Apg. 18, 18 26, deutet wohl auf ihren größeren Missionseifer hin) siedelte infolge des Ediktes des Kaisers Klaudius von Rom nach Korinth über (Apg. 18, 2), reiste mit Paulus von Korinth nach Ephesus (Apg. 18, 18 f.) und ist nunmehr, wie aus unsern Versen zu erschließen, von Ephesus nach Rom zurückgekehrt, vielleicht mit Absicht dem Apostel nach Rom vorausgeeilt. In ihrem Hause hatte Paulus zu Korinth und wohl auch zu Ephesus Unterkunft und Arbeitsgelegenheit als Zeltmacher gefunden, weil auch Aquila dieses Handwerk betrieb (Apg. 18, 3; vgl. 20, 34). Wann und wo sie, um dem Apostel das Leben zu retten und dadurch auch die ganze heidnische Christenheit sich zu Dank zu verpflichten, „ihren eigenen Hals unter das Richtbeil gelegt“, also in äußerster Todesgefahr sich begeben haben, ist unbekannt. Außer Priska und Aquila läßt Paulus V. 5 „die Gemeinde in ihrem Hause“ grüßen, den Kreis der Christen, die sich in ihrem Hause zu gemeinsamer Andacht zusammenzufinden pflegten. Auch zu Ephesus war ihr Haus der Versammlungsort einer „Gemeinde“ gewesen (1 Kor. 16, 19). Zu Rom gab es jedenfalls eine Reihe solcher Hausgemeinden (vgl. V. 14—15) ¹.

„(5) Grüßt meinen geliebten Epänetus, welcher der Erstling Asiens ² für Christus ist.“

V. 5. Der „Erstling Asiens für Christus“ ist der erste, der in der Provinz Asien, d. h. in dem westlichen Vorderasien oder

clercq bei Cabrol et Leclercq, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie IV, 1 (Paris 1920), 725 ff.

¹ Vgl. über die Hausgemeinden Leclercq a. a. O. IV, 2 (Paris 1921), 2279 ff.

² Ἀσίας, „Asiae“ Vulgata, nicht Ἀχαΐας. — εἰς Χριστόν, nicht ἐν Χριστῷ, „in Christo“ Vulgata.

in Ephesus, der ältesten asiatischen Missionsstation, zu Christus bekehrt wurde, sehr wahrscheinlich vom Heidentum bekehrt wurde, und zwar durch Paulus. Mit Priska und Aquila mag Epänetus von Ephesus nach Rom gekommen sein ¹.

„(6) Grüßt Maria ², die sich viel für euch gemüht hat.“

Jedenfalls eine Judenchristin, die sich vermutlich als Armen- und Krankenpflegerin um die römische Gemeinde verdient gemacht hat.

„(7) Grüßt meine Verwandten und Mitgefangenen Andronikus und Junias, die da rühmlichst bekannt sind bei den Aposteln, die auch vor mir in Christus waren.“ ³

V. 7. ῥουτιαν muß einen Mann bezeichnen, also Akkusativ von ῥουτιᾶς sein, der abgekürzten Form des lateinischen Namens Junianus. Andronikus und Junias sind Verwandte des Apostels, d. h. geborene Juden (vgl. 9, 3), und haben auch, als Christen, einmal eine Kerkerhaft mit ihm geteilt; außerdem erfreuen sie sich großen Ansehens bei den (Alt-)Aposteln, und endlich sind sie schon früher als Paulus, vielleicht seit dem ersten christlichen Pfingstfeste, Christen gewesen.

„(8) Grüßt meinen im Herrn geliebten Ampliatus.
(9) Grüßt unsern Mitarbeiter in Christus Urbanus und meinen geliebten Stachys.“

„Ampliatus“ war ein sehr gebräuchlicher Sklavename, „Urbanus“ kommt in allen Ständen vor. „Unser Mitarbeiter“ (nicht „mein Mitarbeiter“ V. 3 und 21) ist wohl soviel als Mitarbeiter des Apostels und seiner mehr oder weniger ständigen Gehilfen, wie Timotheus (V. 21).

¹ Diese drei Namen, Priska, Aquila, Epänetus, welche nach Ephesus zu weisen schienen, bildeten den Ausgangspunkt der unglücklichen Hypothese, daß der größte Teil des Kap. 16 ein Fragment eines Epheserbriefes sei. Vgl. oben S. 10 f.

² Wahrscheinlich Μαριάμ, die hebräische Namensform, nicht Μαρίας. — εἰς ὑμᾶς, nicht ἐν ὑμῖν, „in vobis“ Vulgata.

³ οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γεγονόσιν, „qui et ante me fuerunt“, Vulgata; nicht τοῖς πρὸ ἐμοῦ (sc. ἀποστόλοις, vgl. Gal. 1, 17).

„(10) Grüßt den in Christus bewährten Apelles. Grüßt die von den Leuten des Aristobul.“

„In Christus bewährt“ ist wohl „im christlichen Glauben erprobt“. τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου¹ = die Christen unter den Hausgenossen, Sklaven oder Freigelassenen des Aristobul. Aristobul wird jetzt gern identifiziert mit dem gleichnamigen Enkel Herodes' d. Gr., welcher längere Zeit in Rom lebte und sich der besondern Gunst des Kaisers Klaudius erfreute, zwischen 45 und 48 gestorben². Richtiger wird man indessen, unter Verzicht auf jede Identifizierung, an einen zur Zeit, da Paulus schreibt, noch lebenden Aristobul in gehobener Stellung denken.

„(11) Grüßt meinen Verwandten Herodion. Grüßt die Christen von den Leuten des Narcissus.“

Der Verwandte oder Volksgenosse (vgl. V. 7) Herodion ist sonst ganz unbekannt, und von Narcissus wird wohl das gleiche gelten müssen. Denn die beliebt gewordene Identifizierung des Narcissus mit dem allgewaltigen Privatsekretär des Kaisers Klaudius, der gleich nach dem Regierungsantritt Neros (Oktober 54) ermordet wurde³, unterliegt ganz ähnlichen Bedenken wie die erwähnte Identifizierung Aristobuls (V. 10). τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου⁴, die Christen unter den Hausgenossen des Narcissus, hat der Apostel vielleicht deshalb durch den Zusatz τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ ausdrücklich von den Nichtchristen unterschieden, weil die Narcissiani zahlreicher waren oder weniger Christen zählten als die Aristobuliani.

¹ In der Vulgata ist das ursprüngliche „eos, qui sunt ex Aristobuli“ später ergänzt worden durch „domo“.

² Vgl. etwa Wilcken bei Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft II, 1 (Stuttgart 1896), 910; W. Otto ebd., Supplem. Heft 2 (1913), 1, genealogische Tabelle.

³ Vgl. Pauly, Real-Enzykl. der klass. Altertumswissenschaft V (Stuttgart 1848), 414.

⁴ Die Vulgata wieder „eos, qui sunt ex Narcissi“, später erweitert durch „domo“.

„(12) Grüßt Tryphäna und Tryphosa, die sich im Herrn mühen. Grüßt die geliebte Persis, die sich viel im Herrn gemüht hat.“

Alle drei Frauen waren wohl als Diakonissen tätig: die beiden ersten, vermutlich Schwestern, jetzt noch; Persis, ähnlich wie Maria (V. 6), in früherer Zeit.

„(13) Grüßt den im Herrn auserwählten Rufus und seine Mutter und meine Mutter.“

Der auserlesene Christ Rufus dürfte der Mark. 15, 21 genannte und zur Zeit der Abfassung des Markusevangeliums sehr wahrscheinlich in Rom lebende Sohn des Simon von Cyrene sein. Wann und wo auch Paulus die Liebe und Fürsorge der Mutter dieses Rufus erfahren hat, wissen wir nicht.

„(14) Grüßt Asynkritis, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas und die Brüder bei ihnen.“

Wahrscheinlich eine Hausgemeinde (vgl. V. 5), vertreten durch die Mitglieder, die dem Apostel bekannt geworden sind.

„(15) Grüßt Philologus und Julia, Nereus und seine Schwester und Olympas¹ und alle Heiligen bei ihnen.“

Wahrscheinlich wiederum eine Hausgemeinde, vielleicht, wie πάντας nahelegt, besonders groß. Julia ist wohl des Philologus Frau gewesen.

„(16) Grüßt einander mit heiligem Kusse. Es grüßen euch alle Gemeinden Christi.“

Zu dem „heiligen“, die Gemeinschaft mit Christus ausdrückenden „Kusse“ beim Gottesdienst² fordert der Apostel mit den nämlichen Worten noch an drei andern Stellen auf (1 Kor. 16, 20; 2 Kor. 13, 12; 1 Thess. 5, 26). „Alle Gemeinden grüßen“ die Römer, in ähnlichem Sinne wie der Glaube der Römer „verkündet wird in der ganzen Welt“ (1, 8).

¹ Ὀλυμπᾶν, nicht Ὀλυμπείδα, „Olympiadem“ Vulgata.

² Vgl. über diesen Kuß Cabrol bei Cabrol et Leclercq a. a. O. II, 1 (Paris 1910), 117 ff.

Warnung vor Irrlehrern (16, 17—20).

„(17) Ich ermahne euch aber, Brüder, ein Auge zu haben auf diejenigen, welche die Spaltungen und die Ärgernisse im Widerspruch mit der Lehre, die ihr gelernt habt, verursachen, und geht ihnen aus dem Wege. (18) Denn solche Leute dienen nicht unserem Herrn Christus, sondern ihrem eigenen Bauche, und durch Schmeichelwort und Schönrederei verführen sie die Herzen der Arglosen. (19) Denn euer Gehorsam ist zu allen gedungen. Über euch also freue ich mich. Ich will aber, daß ihr weise seid in Bezug auf das Gute, lauter aber in Bezug auf das Böse. (20) Der Gott des Friedens aber wird in Bälde den Satan unter euern Füßen zermalmen. Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit euch!“

Diese Warnung will nicht einer schon vorhandenen Gefahr begegnen, sondern einer vielleicht kommenden Gefahr vorbeugen. Die Irrlehrer sind nicht Gemeindeglieder, sondern Eindringlinge von auswärts. Wenn dieselben als Leute bezeichnet werden, welche „die Spaltungen und die Ärgernisse“, also die aus andern Gemeinden bekannten Wirren verursachen, so ist daraus noch nicht zu folgern, daß solche Judaisten oder Gesetzeseiferer in Frage kommen, wie Paulus sie so oft zu bekämpfen hatte (vgl. 2 Kor. 11, 12 ff.; Gal. 1, 6 ff.; Phil. 3, 2 ff.). Vielmehr scheint die Schilderung V. 18, laut welcher sie „ihrem eigenen Bauche dienen“, also von Genußsucht geleitet, auf Essen und Trinken bedacht sind und durch wohlmeinend klingende und schön geformte Worte die Arglosen betören (vgl. 7, 11), darauf hinzudeuten, daß Heidenchristen in Rede stehen, welche libertinistischen Anschauungen huldigen und eine Untergrabung christlicher Zucht und Sitte befürchten lassen. Furcht hat jedoch Paulus nicht. Er ist voll Vertrauen zu den Römern. „Denn euer Gehorsam ist zu allen gedungen“ V. 19 = euer Glaubensgehorsam oder euer treues

Festhalten an der erlernten Lehre ist in der ganzen Welt bekannt (vgl. 1, 8). „Über euch also freue ich mich“ = nur vor etwaigen Verführern warne ich. „Ich will aber, daß ihr weise seid in Bezug auf das Gute, lauter aber in Bezug auf das Böse“ = ich möchte Sorge tragen, daß ihr klug das Gute hütet und vorsichtig allem Bösen ausweicht. „Der Gott des Friedens aber“ V. 20, der die Spaltungen und die Ärgernisse verabscheut, „wird in Bälde den Satan“, der durch den Mund der Verführer spricht, „unter euren Füßen zermalmen“¹, zu Boden schlagen, so daß ihr ihn zertreten könnt (vgl. Gen. 3, 15). Ein aufmunternder Zuspruch (wie 6, 14), dem sich gewissermaßen als Unterpfand der Hilfe des Gottes des Friedens der Segenswunsch anschließt: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit euch!“²

Grüße von Freunden des Apostels (16, 21—24).

„(21) Es grüßt euch mein Mitarbeiter Timotheus und meine Verwandten Lucius und Iason und Sosipatros.“

Timotheus ist der bekannte Schüler und Begleiter des Apostels, der wohl nur deshalb an der Spitze des Briefes nicht mitgenannt wird (wie es 2 Kor. 1, 1; Phil. 1, 1; Kol. 1, 1; 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1 der Fall ist), weil er persönlich der römischen Gemeinde fernstand. Die „Verwandten“ oder Volksgenossen (vgl. V. 11) Lucius und Iason und Sosipatros entziehen sich einer Identifizierung; ein Lucius kommt Apg. 13, 1 vor, ein Iason ebd. 17, 5, ein Sopatros ebd. 20, 4³.

„(22) Ich, Tertius, der ich den Brief geschrieben habe, grüße euch im Herrn.“

¹ Das ursprüngliche „conteret“ der Vulgata ist später fälschlich geändert worden in „conterat“.

² Dieser Wunsch steht, ein wenig erweitert, in vielen und alten Handschriften erst hinter V. 23. Die Vulgata hatte ihn ursprünglich hinter V. 20, hat ihn aber heute auch hinter V. 23.

³ Die von Origenes (z. d. St.) erwähnte Vermutung, daß Lucius der Evangelist Lukas sei, ist durch A. Deißmann in der Festgabe, A. v. Harnack dargebracht (Tübingen 1921), 117—120, von neuem befürwortet worden, wenngleich sie an der heidnischen Abkunft des Evangelisten (Kol. 4, 11 15) scheitert.

Tertius, dem Paulus den Brief diktirt hat, wird ein den Lesern bekannter Römer oder Italiener sein. Er darf hier für einen Augenblick selbst das Wort ergreifen, um dann wieder die Rolle des Schreibers zu übernehmen.

„(23) Es grüßt euch Gajus, mein und der gesamten Gemeinde Gastgeber. Es grüßt euch der Stadttendant Erastus und der Bruder Quartus.“

Gajus ist sehr wahrscheinlich der 1 Kor. 1, 14 erwähnte, von Paulus getaufte Korinther; er ist jetzt Gastgeber des Apostels und der gesamten Gemeinde, insofern der Apostel bei ihm wohnt und nun auch die gesamte Gemeinde sich bei ihm zum Gottesdienste versammelt. Erastus, der Rentamtmanu der Stadt, ist schwerlich identisch mit dem gleichnamigen Reisegefährten des Apostels (Apg. 19, 22; 2 Tim. 4, 20). Der Name Quartus kommt im Neuen Testament überhaupt nicht mehr vor.

Doxologie (16, 25—27).

„(25) Dem aber, der mächtig ist, euch zu befestigen gemäß meinem Evangelium und der Predigt von Jesus Christus, gemäß Offenbarung eines Geheimnisses, welches ewige Zeiten verschwiegen war, (26) jetzt aber enthüllt und mittelst prophetischer Schriften nach Anordnung des ewigen Gottes zum Gehorsam des Glaubens allen Heiden kundgemacht ist, (27) dem allein weisen Gott (sei die Ehre) durch Jesus Christus, dem die Ehre sei in alle Ewigkeiten. Amen.“

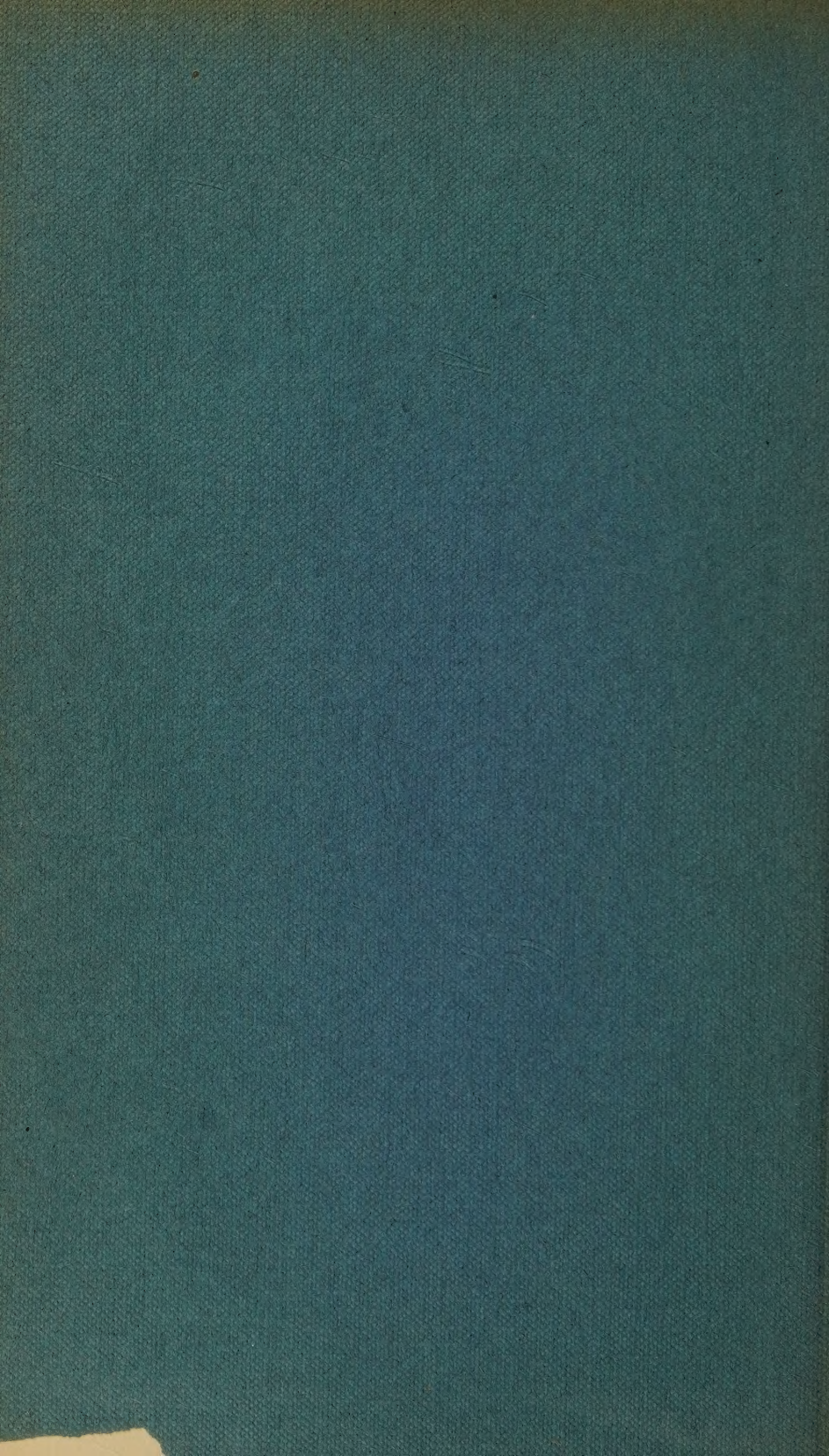
Der umfangreiche und inhaltschwere Brief soll eindrucksvoll ausklingen, und da der Zweck desselben dahin geht, die Leser im wahren Glauben zu befestigen (1, 11; 15, 15), so wird in gehobenem Tone demjenigen gehuldigt, der allein zu einer wirksamen Befestigung die Macht hat. Die Bitte, von dieser Macht Gebrauch zu machen, ist in den Huldigungsruf schon eingeschlossen. Der wahre Glaube aber wird näher bestimmt als der Glaube „gemäß meinem Evangelium“ oder dem von

mir verkündigten Evangelium (vgl. 2, 16) „und der Predigt von Jesus Christus“, welcher letzterer ja den Gegenstand oder Mittelpunkt dieses Evangeliums bildet (1, 3). Die Predigt von Jesus Christus hinwieder ist Offenbarung „eines Geheimnisses, welches in ewigen Zeiten verschwiegen war“, eines göttlichen Ratschlusses, welcher unermesslich lange Zeiten hindurch an keines Geschöpfes Ohr drang (vgl. 1 Kor. 2, 7 ff.), „jetzt aber enthüllt und mittelst prophetischer Schriften nach Anordnung des ewigen Gottes zum Gehorsam des Glaubens allen Heiden kund gemacht ist“ V. 26. Diese Wendungen wollen mit den Eingangsversen des Briefes verglichen sein. „Mittelst prophetischer Schriften“ ist soviel als unter Verwendung jener Schriften, in denen Gott durch seine Propheten die Predigt von Jesus Christus schon vorher verhieß (1, 2), in denen also diese Predigt bereits keimartig enthalten und zugleich bereits als Botschaft Gottes beglaubigt ist, weshalb auch unserm Briefe eine Unzahl von Stellen des Alten Testaments eingeflochten wurde¹. „Nach Anordnung des ewigen Gottes“ ist soviel als gemäß dem Auftrage Gottes an Paulus zur Missionierung der Heidenwelt (1, 5); das Prädikat „ewig“ ist von dem Gedanken an die Ewigkeit des göttlichen Ratschlusses eingegeben. „Zum Gehorsam des Glaubens“ ist soviel als zu dem Zwecke, „alle Heiden“ für den Gehorsam gegen den Glauben zu gewinnen (1, 5); es wird noch einmal die Sendung des Apostels an die Heiden und zugleich der heidenchristliche Charakter der rö-

¹ Origenes zitiert immer wieder (vgl. Bauernfeind, Der Römerbrieftext des Origenes 119): διὰ τε γραφῶν προφητικῶν καὶ τῆς ἐπιφάνειας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, und Hieronymus (Comm. in Eph. 3, 7) bezeugt, „in plerisque codicibus“ gefunden zu haben: „per scripturas propheticas et adventum Domini nostri Iesu Christi“. Zahn (z. d. St.) hat kein Bedenken getragen, für die Ursprünglichkeit dieses Textes einzutreten. Sehr wahrscheinlich sind indessen die unsern Handschriften völlig fremden Worte καὶ τῆς ἐπιφάνειας κτλ. aus 2 Tim. 1, 10 entnommen und hier eingeschoben worden von einem Leser, der sich mit Recht sagte, daß der göttliche Ratschluß endgültig durch die Erscheinung Christi kundgemacht worden, der aber außer acht ließ, daß Paulus von einer Kundmachung „an alle Heiden“ spricht.

mischen Gemeinde bezeugt. Mit $\mu\acute{o}\nu\omega$ σοφῷ θεῷ V. 27 wird das $\tau\acute{\omega}$ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ V. 25 wieder aufgenommen, und hier wird Gott der „allein Weise“ genannt, weil er allein die rechte Zeit für die Kundmachung seines Ratschlusses zu bestimmen wußte (vgl. 5, 6). Diesem allein weisen Gott soll durch Jesus Christus, den Mittler zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1, 8; 7, 25), die gebührende Ehre gezollt werden. Doch heißt es in den Handschriften, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht wie man erwarten möchte, $\delta\iota\acute{\alpha}$ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ δόξα, sondern $\delta\iota\acute{\alpha}$ Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ ἡ δόξα: „dem allein weisen Gott durch Jesus Christus, dem die Ehre sei in alle Ewigkeiten.“ Die Doxologie auf Gott wird unvollendet abgebrochen, um durch eine Doxologie auf Jesus Christus gleichsam ersetzt zu werden. Das störende ᾧ einfach über Bord zu werfen¹, bleibt gewalttätig, um so mehr als die Einschiebung ungleich schwerer zu begreifen ist als die Auslassung. Das Anakoluth entspricht ganz und gar der Art und Weise des Apostels. Den Namen Jesus Christus, dessen Klang ihn erfreut und erhebt (vgl. zu 1, 7), kann er nicht zum letzten Male nennen, ohne einen Lob- und Dankesruf folgen zu lassen.

¹ Wie es auch Zahn (z. d. St.) tut.



84795

227.1 S

84795

Bardenhewer, O.

B235

C. 2

Der Römerbrief des heiligen

227.1 S

B235

C. 2

84795

O

